١٠٠٠ كتاب

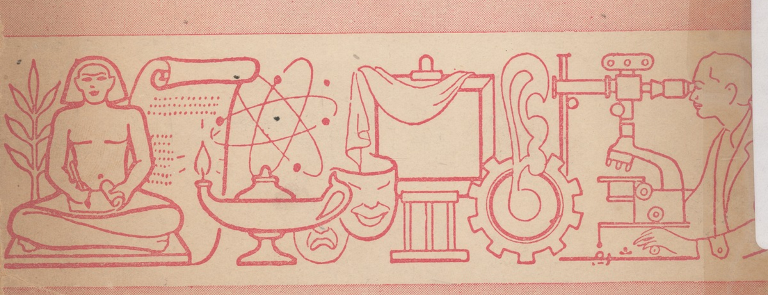
علم الاجتماع

تأليف
الدكتور موريس جنزبرج

ترجمه
الدكتور فؤاد زكريا

راجعه
الدكتور مهدى علام

باشراف ادارة الثقافة العامة
بوزارة التربية والتعليم بمصر



نشرته دار سعد مصر للطبع والنشر

الألف كتاب (١٢٨)

علم الاجتماع

تأليف

الدكتور موريس جنزبرج

ترجمه

الدكتور فؤاد زكريا

مدرس بكلية الآداب بجامعة عين شمس

راجعه

الدكتور مهدى علام

عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس

الناشر

دار سعد مصر

للطبع والنشر والإعلان

١٠ شارع كامل صدقى باشا بمصر

هذه ترجمة لكتاب :

Sociology

by

Morris Ginsberg, M. A., D. Lit.
Martin White Professor of Sociology
in the Universty of London.

(London, Thornton Butterworth Ltd. 1934)

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب ومؤلفه

بقلم الدكتور مهدى علام
عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس

فى كل علم من العلوم كتب تحتفظ بقيمتها العلمية (إلى جانب قيمتها التاريخية) بعد تأليفها بزمن طويل : ذلك لأنها تعالج أمهات المسائل فى عموم حذر ، داخل نطاق من المعرفة الشاملة الخاضعة لمنهج قويم . ولقد تضيف البحوث الجديدة ، والكشوف الحديثة ، إلى موضوعات تلك الكتب ، ولكنها قلما تتعارض معها تعارضا يلغيها . ومن هذه الكتب هذا الكتاب الذى قضيت فى قراءته وفى مراجعة ترجمته إلى العربية أياما من أمتع أيامي .

فهذا الكتاب « علم الاجتماع » للأستاذ موريس جنزبرج ، كما سيرى القارئ فى هذه الترجمة ، يعالج المشكلات الكبرى لعلم الاجتماع ، بعرضها عرضا مركزا دون تعرض ، إلا فى القليل النادر ، للأمثلة الجزئية والشرح التفصيلي . بل إنه ، فى أمانة علمية ،

كثيراً ما يترك بعض المسائل التي يثيرها دون إجابة حاسمة لها ، لأن البحوث العلمية في الفروع المتعلقة بهذه المسائل لم تكن تقدمت تقدما كافيا يدعو إلى الاطمئنان في الاعتماد على نتائجها .

وهذا الكتاب ، في منهجه ، مزيج من الروح التجريبية ونزعة التعميم العقلي . فهو لم يستسلم لما يمليه المنهج التجريبي من استقصاء الجزئيات والتحقق منها ، متجنبا الخوض في المشكلات العامة ؛ كما أنه لم يقيد نفسه بقيود المنزع العقلي ، فيتجاوز الجزئيات مؤثرا معالجة المشكلات ذات الصبغة الفلسفية ؛ بل اتخذ لنفسه منهجا وسطا بين هذا وذاك ، فاستخدم المنهج التجريبي في شكه في الأحكام التي وصل إليها بعض علماء الاجتماع قبله إذا لم تكن التجربة قد أثبتتها إثباتا قاطعا ، كشكه في الآراء والمعتقدات الشائعة ، مثل فكرة « الجنس النقي » ، أو التفاوت بين الأجناس في الصفات الجسمية أو القدرات العقلية ، أو الاعتقاد بوجود طابع قومي ثابت . كما أنه لم يحرم نفسه (ولم يحرمنا كذلك) ثمرة النزعة العقلية والمنهج الفلسفي في التفكير ، فقد عرض في كثير من فصوله لمشكلات عامة بطريقة أميل إلى التجريد وإلى تجاوز نطاق الجزئيات ، كبحثه في العلاقة بين الأخلاق وعلم الاجتماع ، ومدى تأثر كل منهما بالنظرة الوضعية والنظرة المعيارية ، بطريقة فلسفية خالصة ؛ وكذلك بحثه في مظاهر التطور العقلي من أخلاق

وعقيدة وفكر ، محاولا أن يصل إلى الخيوط التي تربط بين مختلف مراحل هذا التطور ، وهو موضوع فلسفي خالص .

إن القارئ الذكي المتطلع لروح البحث النزيه لابد أن يطمئن إلى الكاتب الذي لا يتعصب لرأى ، ولا يتطرف في الدفاع عن مذهب — شأن الفيلسوف الحق ، والعالم النزيه . ففي موضوع شائك ، كموضوع الدين ، لا يتردد مؤلفنا أن يقول (في الفصل السابع) :

« وكثيراً ما حدث حين أكدت الأديان أولوية العنصر الروحي أنه إما أن انفصلت الأديان عن الاتصال بالعالم الواقعي ، وإما أنها أسلمت مقاليد أمورها إلى سلطات دنيوية ، مما أدى بها إلى التسليم في أمور تخالف أسس تعاليمها ذاتها ، ويشهد بذلك موقف الكنائس من الحرب والعبودية ورق الإقطاع . وفضلا عن ذلك فإن ادعاء الدين بأن له بصيرة تعلو على المعتاد قد استغل كثيراً في الماضي للوقوف في سبيل البحث العقلي ، وأثار ادعاء مضاداً له ، من جانب الفكر العلمي ، بأن هذا الفكر العلمي كاف لتفسير كل شيء ؛ وهو ادعاء قد لا يقل تطرفاً عن الادعاء الأول » .

ويزيد الموقف إنصافاً وإيضاحاً حينما يقول (في موضع آخر من الفصل نفسه) :

« ولنضف إلى ذلك أن الاعتراف يزداد دواما بأن موقف العلم ، فى إنكاره أو إقلاله من أهمية التجربة التى لم تقع بعد فى نطاقه ، أو يمكن أن تبحث بمناهجه الخاصة — هذا الموقف ليس له ما يبرره . بل لقد ذهب بعض المفكرين إلى أن هناك تجارب معينة ، كالتجربة الجمالية أو الدينية ، تقدم إلينا تبصرا بالعالم الحقيقى أكثر دقة وعمقا من ذلك الذى تقدمه العلوم الطبيعية . أما أن هذه التجارب يمكن أن يعالجها العلم أو الميتافيزيقا فذلك أمر يتوقف ، فى ضمن ما يتوقف عليه ، على الطريقة التى يعرف بها كل من العلم والميتافيزيقا » .

٭

ومؤلف الكتاب هو الأستاذ موريس جنزبرج (Morris Ginsberg) ولد فى ٢٤ مايو سنة ١٨٩٩ ، وتلقى دراسته الجامعية فى (University College) بجامعة لندن ، وواصل بحوثه الفلسفية حتى حصل على درجة الماجستير والدكتوراه . وكان بين سنتى ١٩١٤ و ١٩٢٣ مدرسا للفلسفة بهذه الكلية . ثم أصبح أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة لندن فى سنة ١٩٢٩ ، وأحلته شهرته العلمية فى مركز رئيس الجمعية الأرسططاليسية (١٩٤٢ — ١٤٩٣) ، كما عين رئيسا للجمعية البريطانية لعلم الاجتماع ، ومنذ سنة ١٩٥٣ أصبح عضوا فى الأكاديمية البريطانية .

وأهم مؤلفاته هى ، بترتيب ظهورها الزمنى :

1) The Material Culture and Social Institutions of the Simple Peoples.

الحضارة المادية والنظم الاجتماعية للشعوب البسيطة .

(ألفه بالاشتراك مع

L. T. Hobhouse & G. C. Wheeler

لندن ١٩١٥) .

2) The Psychology of Society

علم النفس فى المجتمع ، لندن ١٩٢١

3) Studies in Sociology

دراسات فى علم الاجتماع ، لندن ١٩٣٢

4) Sociology

علم الاجتماع ، لندن ١٩٢٤ (وهو هذا الكتاب الذى نقدم هنا ترجمته) .

5) Moral Progress

التقدم الأخلاقى ، لندن ١٩٤٤

9) Reason and Unreason in Society

العقل واللاعقل فى المجتمع ، لندن ١٩٤٧

7) The Idea of Progress

فكرة التقدم ، لندن ١٩٥٣

وله إلى جانب هذه الكتب عدد كبير من المقالات العلمية التى نشرها فى المجلات الاجتماعية والنفسية ، وفى منشورات الجمعية الأرسططاليسية على الخصوص .

لم يبق إلا أن أقدم هذه الترجمة التى بذل فيها مترجمها الدكتور فؤاد زكريا، وبذلت فى مراجعتها، كل ماأملته علينا الأمانة العلمية فى ألا يجنح تعبير من تعبيراتنا العربية عن الفكرة الأصلية التى قصدها المؤلف . وفى سبيل ذلك طوّعنا بعض التعبيرات العربية لتؤدى بعض المعانى التى لم يسبق أن تناولتها الكتابة العربية . ويسعدنى أن أقرر هنا أن جهد زميلى المترجم يستحق كل تقدير لما تضمنه من علم وثيق بمادته ، وفهم مشكور للغة الإنجليزية ، ومقدرة ممتازة على البيان العربى .

مهدى علام

عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس

الفصل الأول

مجال علم الاجتماع ومنهجه

فى هذا الفصل سأتناول بشىء من الشرح أولا مجال علم الاجتماع ومنهجه ، ثم أتحدث عن علاقته بسائر العلوم الاجتماعية الأخرى ، وبالفلسفة الاجتماعية .

إن علم الاجتماع ، فى أوسع معانيه ، هو دراسة التأثيرات والعلاقات الإنسانية المتبادلة ، وما يتحكم فيها من شروط ، وما ينجم عنها من نتائج . ولو نظرنا إلى الأمر من الوجهة المثالية ، لوجدنا أن ميدان علم الاجتماع ينتظم كل مظاهر حياة الإنسان فى المجتمع ، وكل أوجه النشاط التى يحافظ بها الناس على وجودهم خلال صراعهم من أجل البقاء ، وكل التنظيمات والقواعد التى تحدد علاقاتهم بعضهم ببعض ، ومذاهبهم المختلفة فى المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق ، وسائر أنواع القدرات أو العادات التى اكتسبها الناس ، وعملوا على تنميتها خلال ممارستهم لنشاطهم بوصفهم أفراداً فى الجماعة .

على أن من الواضح أن هذا المثل الأعلى مبالغ فيه كل المبالغة . فمن الجلى أنه ليس فى وسع أى علم أن يخطو فى طريقه خطوات

واسعة إذا حاول أن يعالج كل نسيج العلاقات البشرية فى تفرعاتها اللانهائية . فكيف إذن نصل إلى تحديد مجال علم الاجتماع ؟

تندرج إجابات علماء الاجتماع عن هذا السؤال تحت طائفتين ، مما أدى إلى قيام فهمين مختلفين بعض الاختلاف لمجال علم الاجتماع . فالطائفة الأولى من الكتاب ، تتمثل أوضح ما تكون لدى عالم الاجتماع الألمانى زِمل Simmel[1] وأتباعه ، وهذه الطائفة تتملكها الرغبة فى إيجاد تمييز واضح جدا بين علم الاجتماع وبين بقية فروع الدراسة الاجتماعية ، لتدفع عنه تهمة الطموح المغرور ، ولتقصره على البحث فى أوجه محدودة معينة من أوجه العلاقات الإنسانية . أما الطائفة الأخرى فتدرك بوضوح أن مجال البحث الاجتماعى أوسع من أن يتناوله علم بعينه ، وأن أى تقدم لا يتحقق إلا على أساس من التخصص وتقسيم العمل ؛ غير أنها تؤكد أنه لابد أن يقوم بجانب العلوم الاجتماعية الخاصة ، كالاقتصاد وعلم الإنسان anthropology ، وعلم الأديان المقارن ، والتشريع المقارن .. الخ ، علم اجتماعى عام ، هو « علم الاجتماع » ، تكون

---

(١) جورج زمل : فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ، له فى علم الاجتماع مؤلفات هامة ، منها كتاب فى « علم الاجتماع Soziologie » الذى نشر فى ليبتسج عام ١٩٠٨ وكتاب « المشكلات الرئيسية فى علم الاجتماع Grundfragen der Soziologie » الذى نشر فى برلين عام ١٩٢٨ . وقد ولد زمل فى عام ١٨٥٨ وتوفى عام ١٩١٨ . (المترجم)

مهمته الجمع بين نتائج العلوم الخاصة للربط بينها ، والبحث فى الأحوال العامة للحياة الاجتماعية ، وهى الأحوال التى يحدث كثيراً أن يتجاهلها العلماء المتخصصون ، لا لشىء إلا لعموميتها هذه ؛ أى أن مهمة هذا العلم هى إيجاد نظرة شاملة عن الحياة الاجتماعية بوجه عام . وكل من هذين الفهمين لعلم الاجتماع ، هذا الذى يرى أنه علم متخصص له مجاله المحدود ، وذلك الذى يراه مؤلفاً لكل فروع الدراسات الاجتماعية ، قد وجد له من يدافع عنه بحرارة ، ولذا كان لزاماً علينا أن نشير منذ البداية بوضوح إلى وجهة النظر التى سوف نستند إليها فى هذا الكتاب .

إن وجهة النظر الأولى قد عُرضت على أنحاء شتى ، لن نذكر منها هنا إلا أهمها . فعلم الاجتماع عند زمل يبنى على التمييز بين أشكال العلاقات الاجتماعية وبين محتواها أو مادتها ، فالتنافس ، والائتمار أو الخضوع ، والتنظيم المتدرج ، وتقسيم العمل ، هذه كلها أمثلة لعلاقات تتمثل فى مختلف ميادين الحياة الاجتماعية ، كالميدان الاقتصادى ، أو السياسى ، بل حتى فى الميدان الدينى أو الأخلاقى أو الفنى . ومهمة علم الاجتماع العام هى أن يكشف عن هذه الصور للعلاقات العامة ويدرسها مجردة من المادة أو المحتويات التى تتمثل فيها هذه العلاقات . وتبعاً لهذا الرأى تكون العلاقة بين علم الاجتماع وبين العلوم الاجتماعية الخاصة هى أنه يدرس نفس

موضوعها ، ولكن من زاوية مختلفة — أعنى من زاوية الصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية .

ويعبر ڤيركانت Vierkandt[1] عن رأى مشابه لهذا ، فيذكر أن علم الاجتماع يختص ببحث الصور النهائية للروابط النفسية التى تجمع الناس بعضهم ببعض فى المجتمع ، وعلى ذلك فالمجتمعات التاريخية الحقيقية ، كالمجتمع الفرنسى فى القرن الثامن عشر وكالأسرة الصينية ، ليست لها من أهمية إلا من حيث أنها أمثلة لأنماط معينة من العلاقات ، كعلاقة القوة ، أو المرتبة فى الجماعة مثلا .

ولكن على علم الاجتماع ، إذا شاء أن يدفع عن نفسه تهمة الغموض والافتقار إلى التحدد ، ألا يحاول الخوض فى أية دراسة تاريخية أو استقرائية مفصلة للمجتمعات ذات الوجود الفعلى . بل إن الغرض من هذا العلم، فى رأى ڤيركانت ، هو الوصول — عن طريق التحليل الاستبطانى المباشر — إلى المقولات النهائية للعلاقات الاجتماعية ، كمواقف الاحترام ، والعار ، والحب ، والكراهية ، والخضوع ، وما نستشعره من حاجة إلى موافقة الآخرين لنا ، والرابطة التى تجمع بين الأفراد فى جماعة . وكذلك يرى ڤيركانت

---

(١) ألفريد ڤيركانت : شغل طويلا منصب أستاذ علم الاجتماع فى جامعة برلين ، وله مؤلفات هامة فى علم الاجتماع والقانون . (المترجم)

أن علم الاجتماع ، فى بحثه لموضوع الحضارة ، لا ينبغى عليه أن ينافس المؤرخ فى بحث محتويات فعلية للتطور الحضارى . فعليه مثلا ألا يشتغل بوضع قوانين مثل قانون المراحل الثلاث الذى وضعه كونت[١] ، بل ينبغى عليه أن يقتصر على كشف القوى الأساسية التى تؤدى إلى التغير والثبات . فعن طريق هذه المناهج وحدها يمكن أن يتحدد للبحث فى علم الاجتماع مجال متميز .

أما ماكس ڤيبر Max Weber[٢] ، فقد نظر إلى علم الاجتماع نظرة أكثر واقعية وأقوى تأثراً بالتاريخ ، وإن كان شغله الشاغل كذلك هو أن يحدد لعلم الاجتماع مجالا متميزاً . فهدف علم الاجتماع فى رأيه هو أن يفسر السلوك الاجتماعى أو « يفهمه » . والسلوك الاجتماعى لا ينتظم كل مجالات العلاقات الإنسانية ، بل يعرّف بأنه نشاط يقصد منه فاعله أن يشير إلى سلوك الآخرين ويتحدد

---

(١) أوجست كونت (Auguste Comte) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسى ، كان يدعو إلى اتباع المنهج الوضعى فى الفلسفة والعلم ، وابتكر لفظ « علم الاجتماع » وحدد مجاله وحاول تطبيق منهجه عليه . وأهم مؤلفاته : دروس فى الفلسفة الوضعية فى (Cours de philosophie positive) ستة أجزاء (باريس ١٨٣٠ — ١٨٤٢) ؛ ولد فى عام ١٧٩٨ وتوفى فى عام ١٨٥٧ . (المترجم)

(٢) من علماء الاجتماع والاقتصاد السياسى الألمان ، وكان أحد مؤسسى الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع ، وله مؤلفات هامة فى علم الاجتماع وفى الاقتصاد والسياسة . ولد فى عام ١٨٦٤ وتوفى فى عام ١٩٢٠ . (المترجم)

بواسطة سلوك الآخرين . فالفعل الذى نقوم به استجابة لما نتوقعه من فعل لشىء مادى لا يكون فعلا اجتماعياً . بل إننا لا نستطيع أن نصف كل أنواع المعاملات الإنسانية بأنها اجتماعية : فالاصطدام بين راكبى دراجتين ، مثلا ، هو فى ذاته مجرد ظاهرة طبيعية إن لم يكن ثمة علاقة مقصودة فى سلوك كل منهما نحو الآخر . أما محاولة كل منهما تفادى الاصطدام بالآخر ، أو اللغة التى يستعملانها بعد الحادثة ، ففيها سلوك اجتماعى حقيقى . فعلم الاجتماع يهتم أساساً باحتمالات أو فرص حدوث أنماط للسلوك الاجتماعى مفهومة بالمعنى السابق . وما قوانين علم الاجتماع إلا احتمالات دعمتها التجربة ، أو تعميمات إحصائية عن مجرى السلوك الاجتماعى ، يمكن أن يقدم لها تفسير ، أعنى يمكن أن تفهم . والمقصود بالفهم هنا هو الوصول إلى قصد أو شعور الفاعل أو الفاعلين لعمل ما ، على نحو يجعل من الممكن إدراكها فى ضوء عاداتنا الشائعة فى التفكير والشعور ، وفى ضوء ماهو معروف عن انحرافات مثل هذه العادات الشائعة . وتبعاً لهذا المنهج العام ، يعرّف ماكس ڤيبر كيانات اجتماعيـة مثل الدولة أو الكنيسة فى ضوء العلاقات الاجتماعية ، أعنى فى ضوء احتمال حدوث أنماط معينة من السلوك الاجتماعى . فالدولة مثلا توجد إذا كان ثمة احتمال معقول فى أن تفرض أنماط معينة من السلوك بواسطة سلطة محددة فى ظروف

خاصة . ويعلق ماكس ڤيبر أهمية كبرى على مثل هذا النوع من التعريفات ، إذ أنها فى نظره تتجنب النظرة الشخصية إلى التجمعات الاجتماعية ، وهذه النظرة هى أظهر أخطاء علماء الاجتماع .

ومن الجلى أن لهذا الفهم ولأمثاله مما يعد علم الاجتماع دراسة متخصصة قيمة كبرى . فتحليل أنماط العلاقة الاجتماعية وتصنيفها لابد — فى أى رأى من الآراء — أن يكون جزءاً من دراسة علم الاجتماع . على أن للمرء أن يشك فيما إذا كان هذا التحليل والتصنيف يحل — كما يقرر أنصاره — مشكلة العلاقة بين علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الخاصة . ذلك لأن دراسة العلاقة الاجتماعية تظل عقيمة إذا ماظلت مجردة ، ولم تكملها معرفة كاملة بالأطراف التى تربط بينها هذه العلاقة فى الحياة الواقعية . ولنضرب لذلك مثلا : فدراسة المنافسة تظل قليلة الجدوى مالم نتتبع بالتفصيل مظاهرها فى الحياة الاقتصادية أو فى عالم الفن والمعرفة ، بل ربما كانت العوامل التى تتوقف عليها العلاقات الاجتماعية تتباين تبايناً شديداً فى مختلف ميادين الحياة ، كأن يكون للائتمار بالنسبة إلى الأسرة تفسير يختلف عن تفسيره بالنسبة إلى الكنيسة وبالنسبة للدولة . وليس فى وسعنا أن نقرر أكان الأمر كذلك أم لا إلا عن طريق معرفة مفصلة بهذه النظم . وهكذا نجد لزاماً علينا أن نوسع نظرتنا إلى علم الاجتماع من حيث هو دراسة للعلاقات

الاجتماعية بوجه عام ، وذلك عن طريق إضافة علوم اجتماعية خاصة أخرى ، تبحث فى تلك العلاقات كما تتمثل فى المجالات الحضارية الكبرى ، كعلم الاجتماع الدينى ، أو الفنى ، أو التشريعى ، أو المعرفى . على أن هذا يؤدى إلى أن تظهر مرة أخرى مشكلة العلاقة بين علوم الاجتماع الخاصة هذه ، وبين علم الاجتماع الأعم ذى النظام الخاص . فهلا يكون فى ذلك رجوع إلى النظرة الموسوعية الجامعة لعلم الاجتماع ؟

علينا ، قبل أن نجيب عن هذا السؤال ، أن نتأمل هذه النظرة الأخيرة إلى علم الاجتماع بمزيد من التفصيل . فالشىء الوحيد المؤكد هو أن كل أجزاء الحياة الاجتماعية متداخلة ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً ، فإن لم يكن المجتمع كائناً عضوياً ، فلا جدال فى أن فى طبيعته شيئاً عضوياً ، بمعنى أن أجزاءه تؤدى وظائفها سوياً ، وبمعنى أن التغيرات التى تطرأ على أى جزء منه يتردد صداها فى الكل . وعلى ذلك ، فمن المهم إلى أقصى حد أن يُدرس أى مجتمع على أنه كل ، وأن تُفهم طبيعة التفاعلات بين عناصره المختلفة . ومن الطبيعى جداً أن نرى الباحث المتخصص يطالب بأرفع مكانة لما تخصص فيه من عناصر الحياة الاجتماعية : فدارس السياسة مثلا ، يميل إلى أن يوحد بين الدولة وبين المجتمع كله ، وعالم الاقتصاد يميل أن يرى فى تغيرات الأحوال الاقتصادية أصلا

لكل تغير اجتماعى ، ومؤرخ الأديان أو الأخلاق يميل إلى أن يجعل للمعتقدات الدينية أو الأخلاقية للشعوب دوراً حاسماً ، على حين يركز دارس العلوم الطبيعية نظره فى التطور العقلى والعملى . غير أن العلاقة المتبادلة بين عناصر الحياة الاجتماعية هذه لا يمكن أن تحدد إلا عن طريق التوسع فى الدراسة الاستقرائية المقارنة ؛ وهى نوع من الدراسة لا يتم عادة فى العلوم المتخصصة التى يهتم كل منها بجانب واحد من جوانب الحضارة .

فمن الجلى إذن أن الحاجة تدعو إلى قيام علم اجتماعى عام شامل ، يستغل النتائج التى وصل إليها المتخصصون ، ولكنه يهتم خاصة بعلاقاتها المتبادلة ، ويحاول أن يقدم تفسيراً للحياة الاجتماعية بوجه عام .

والواقع أن هذا الفهم لعلم الاجتماع يتفق فى عمومه مع فهم مفكرين كبار مثل دوركيم Durkheim[1] فى فرنسا ، وهُبهَوْس Hobhouse[2] فى انجلتره . ففى رأى دوركيم أن لعلم

---

(١) عالم اجتماع فرنسى ، من مؤسسى المدرسة الوضعية فى علم الاجتماع . أهم مؤلفاته : « تقسيم العمل الاجتماعى La divsion du travail social (باريس ١٨٩٣) » و « قواعد المنهج فى علم الاجتماع Les régles de la méthode sociologique » (١٨٩٥) و « التربية الأخلاقية L'éducation morale » (١٩٢٥) . (المترجم)

(٢) عالم اجتماعى إنجليزى ، اهتم بوجه خاص بالبحث فى دلالة تطور المعانى =

الاجتماع أقساما ثلاثة ، يسميها باسم دراسة الأشكال الاجتماعية morphology والتحليل الوظيفى للمجتمع physiology ، وعلم الاجتماع العام. فدراسة الأشكال الاجتماعية تبحث فى الأسس الجغرافية أو الإقليمية لحياة الشعوب ، وعلاقتها بأنواع التنظيم الاجتماعى ، ومشاكل السكان ، كالعدد والكثافة والتوزيع المحلى ، وماشابه ذلك . أما التحليل الوظيفى للمجتمع فهو بحث عظيم التعقيد ، وينبغى أن يقسم إلى عدد من الفروع ، كعلم الاجتماع الدينى ، والأخلاقى ، والتشريعى ، والاقتصادى ، وقد أضيف إلى هؤلاء فى الفترة الأخيرة علم الاجتماع اللغوى ، الذى شرع يدرس اللغة من وجهة نظر علم الاجتماع . وتلك كلها فروع لعلم الاجتماع ، بمعنى أن كلا منها يتناول فئة من الوقائع الاجتماعية ، أعنى أوجه نشاط متعلقة بجماعات اجتماعية ، ومرتبطة بها فى بقائها . أما علم الاجتماع العام فمهمته هى كشف الطابع العام لهذه الوقائع ، أى تحديد صفات الظاهرة الاجتماعية فى ذاتها ، لتبيّن هل هناك قوانين اجتماعية عامة تكون القوانين المختلفة التى تضعها العلوم الاجتماعية المتخصصة تعبيرات خاصة عنها . ولقد رأى دوركيم أن هذا الجزء الأخير هو الجزء الفلسفى من علم الاجتماع ، ونظراً لأن قيمة

= الاجتماعية والأخلاقية ، واتصفت أبحاثه بالمزج بين المنهج التجريبى والمنهج العقلى - انظر قائمة المراجع فى نهاية الكتاب . (المترجم)

كل مركب تتوقف على مدى صحة التحليل الذي نتج ذلك المركب عنه ، فقد أقر دوركيم بأن القيام بالتحليل ، أعنى التوسع فى الدراسات المتخصصة ، هو أهم هدف عاجل لعلم الاجتماع فى الوقت الحالى .

وهذا الرأى لا يختلف فى أسسه العامة اختلافاً جوهرياً عن رأى هبهوس الذى ساهم هو نفسه بنصيب هام فى فروع متعددة للبحث الاجتماعى ، كما ساهم فى علم الاجتماع العام . فالمثل الأعلى لعلم الاجتماع فى نظره هو أن يكون مركباً من دراسات اجتماعية متعددة ، أما المهمة المباشرة التى يتعين على عالم الاجتماع أن يحققها ، فهى مهمة مزدوجة : فعليه أولا بوصفه عالماً متخصصاً ، أن يتابع دراساته فى الجزء الذى تخصص فيه من المجال الاجتماعى ، ولكننا إذا وضعنا نصب أعيننا ما بين العلاقات الاجتماعية من تداخل ، وجدنا أن عليه ثانيا ، وعلى نحو أعم ، أن يمهد الطريق للتركيب النهائى ، عن طريق مناقشة المفهومات المركزية التى يمكن أن تكون نقطة بداية للمركب ، وعن طريق تحليل الطابع العام للعلاقات الاجتماعية ، ودراسة عوامل الثبات والتغير ، وطبيعة النمو الاجتماعى وشروطه .

والحق أن التأمل العميق للآراء التى تبين لنا من قبل أنها تتعارض فى فهمها لعلم الاجتماع ، يوضح لنا أنه لا يوجد بينها خلاف

ضرورى فى حقيقة الأمر . ذلك لأن دراسة العلاقات الاجتماعية مجردة من محتواها ، لابد أن تؤدى إلى تحقيق للنتائج التى اهتدى إليها عن طريق الرجوع إلى الوقائع التاريخية ، وهذه مهمة لا يحققها بنجاح إلا المتخصصون فى مختلف مجالات البحث الاجتماعى . أما ذلك العلم الذى سمى باسم علم الاجتماع العام أو الشامل ، فمن المحال أن يكون قوامه ثبتاً لمقولات وأنماط خالية من الحياة ، بل ينبغى عليه أن يثبت حيويته إذا ما رُبط بالتاريخ وعلم الإنسان ، والدراسة الفعلية للنظم الاجتماعية . فالتركيب والبحث التفصيلى أو المتخصص ، كلاهما ضرورى ، ومن الممكن أن يسيرا جنباً إلى جنب . والحق أن علم الاجتماع فى هذه الصفة يماثل غيره من العلوم التى تتخذ من الكائنات الحية موضوعاً لدراستها . فعلم الحياة مثلا ، هو بمعنى من المعانى ، مجموعة علوم متعددة ، كل منها عظيم التخصص ، ولكن أحداً لا ينكر أن هناك أيضاً علم حياة عاماً ، هو نسق تام من المعرفة يتعلق بأحوال الحياة عامة . وكذلك الحال فى علم الاجتماع ، حيث توجد دراسات متخصصة متعددة ، تتعلق بأوجه مختلفة للحياة الاجتماعية ، ومن وجهة النظر هذه يكون علم الاجتماع مجموعة كاملة من العلوم الاجتماعية . أما بالمعنى الآخر ، فيكون علم الاجتماع هو ذاته علماً متخصصاً ، موضوعه هو كشف الروابط التى تجمع بين الفروع الأخرى ، وهدفه هو كشف الطابع العام للعلاقات الاجتماعية .

وأوجز فيما يلي ما أعتقد أنه أهم وظائف علم الاجتماع :

١ — يسعى علم الاجتماع إلى أن يأتي بما يمكن أن يسمى دراسة للأشكال ، أعني تصنيفاً لأنماط العلاقات الاجتماعية وأنواعها ، وخاصة تلك التي تحددت في نظم وهيئات اجتماعية .

٢ — يحاول علم الاجتماع أن يحدد العلاقة بين الأجزاء أو العوامل المختلفة للحياة الاجتماعية ؛ ومن أمثلة ذلك العلاقة بين العناصر الاقتصادية والسياسية ، أو بين العناصر الأخلاقية والدينية ، أو بين الأخلاقية والقانونية ، أو بين العقلية والاجتماعية .

٣ — يحاول علم الاجتماع أن يميز الأحوال الأساسية لكل من التغير والثبات الاجتماعيين .

ولما كانت العلاقات الاجتماعية تتوقف على طبيعة الأفراد وعلاقاتهم (١) بعضهم ببعض ، (ب) وبالجماعة ، (حـ) وبالبيئة الخارجية ، فإن علم الاجتماع يسعى إلى أن ينتقل من تعميماته التجريبية الأولية إلى القوانين الأعم المتعلقة بعلم الحياة وعلم النفس ، وربما انتقل إلى قوانين اجتماعية متميزة ، أي قوانين ذات طابع خاص به ، لا ترد إلى تلك القوانين التي تتحكم في حياة الكائن العضوي الفردي أو في عقله . وينبغي على علم الاجتماع ، إذ يأخذ على عاتقه هذه المهمة الطموح ، أن يوثق صلته بعلوم متخصصة أخرى كالتاريخ والتشريع المقارن وعلم الإنسان ، وهي علوم

تدخل هى ذاتها فى المجال الاجتماعى ، وبكذلك بعلوم أخرى أعم فى مجالاتها كعلم الحياة وعلم النفس . وهدفه العام هو تحديد علاقة الوقائع الاجتماعية بالمدنية عامة ، وهذا يقتضى الجمع بين النتائج على نحو لا يمكن أن تقدم عليه العلوم المتخصصة بصفتها الخاصة .

أما مناهج علم الاجتماع ، فإنها تساير طبيعياً مجاله كما حددناه . ولسنا هنا بحاجة إلى أن نعالج موضوع المبادئ العامة للتصنيف ، التى يتضمنها البحث فى الأشكال الاجتماعية ، فلا جدال فى أن جهوداً هائلة قد بذلت فى هذا المضمار من قبل ، فأمكن تمييز أنواع مختلفة للأسرة ، سواء أكان ذلك على أساس نوع الزواج أو نظام القرابة الذى ترتبط به ، أو مركز السلطة فى الأسرة ومدى هذه السلطة ، أو علاقة الأسرة بالجماعة الاجتماعية التى هى أوسع منها محيطاً . كما قُسمت أشكال التملك على أساس الهيئة التى توكل إليها مهمة الإشراف على ما يُملك ، أو على أساس العلاقة التى تقوم بين التملك وبين البناء الاقتصادى بوجه عام (وهو تقسيم قد يكون أنفع من سابقه) . أما النظم السياسية ، فقد سبق أن صنفها أرسطو تصنيفاً طريفاً ، ومنذ ذلك الحين ظهرت تصنيفات عدة ، تختلف قيمتها باختلاف سياقها . كما بذلت جهود هائلة لإيجاد تصنيفات وصفية لظواهر القانون ، والأخلاق ، والتدين ، والأسطورة ، واللغة .

والواقع أن ارتباط مختلف العناصر فى الحياة الاجتماعية

هو أمر ينبغى أن يعد من المسلّمات الأساسية لعلم الاجتماع . وهذا ماأدركه كونت بوضوح، وابتكر له تعبير «التوافق الاجتماعى social consensus » . فى رأيه أن المجتمع نسق مكون من أجزاء مرتبط بعضها ببعض ، بحيث لايمكن أن يطرأ على أى جزء منه تغير إلا وأثر ذلك فى بقية الأجزاء ، أو استطاع أن يفرض ذاته عليها مالم يكن متسقاً معها . وربما كان تعبير جون ستيوارت مل[١] عن هذه الفكرة أدق ، وذلك حين يقول : « عندما نتخذ من أحوال المجتمع والأسباب التى تؤدى إليها موضوعاً للعلم ، يكون المقصود أن هناك ترابطاً طبيعياً بين هذه العناصر المختلفة ؛ وليس معنى ذلك أن من الممكن تجمع هذه الوقائع الاجتماعية العامة على أى نحو ، بل إن هناك تجمعات معينة هى وحدها الممكنة ؛ أعنى بالاختصار أن هناك اطراداً فى تلازم الحالات المختلفة للظواهر الاجتماعية» (المنطق : الكتاب السادس، الفصل العاشر) . ولنضرب لذلك مثلا : فوجود حكومة مركزية على نطاق واسع قد يكون

---

(١) فيلسوف ومفكر اجتماعى إنجليزى . له مؤلفات هامة فى المنطق ، وفى مشكلات اجتماعية مختلفة ، كمشكلة الحرية التى يعرضها فى كتابه On Liberty من وجهة النظر الفردية التى سادت القرن التاسع عشر . وألف فى الاقتصاد السياسى ، وفى الفلسفة (المذهب النفعى) وله كتاب عن « أوجست كونت والفلسفة الوضعية Auguste Comte and Positivism » نشر فى لندن عام ١٨٦٥ . (المترجم)

مستحيلا مالم يصل سواد الشعب إلى درجة معينة من التعليم ، كما أن الأنواع الخاصة من الطبقات الاجتماعية قد ترتبط بأنواع معينة من التنظيم السياسى ؛ كذلك قد ترتبط أنواع معينة من المعتقدات والشعائر الدينية بمستويات معينة فى التطور الفكرى العام .

وتقدير حدود التنوع ، والتأكد من نوع التجمعات الممكنة بين العناصر الاجتماعية ، يكوّن جزءاً أساسياً مما أسماه كونت بالدراسة السكونية للمجتمع Social Statics وإنا لنلمس أيضاً ولكن بصورة أقل وضوحاً ، وجود توافق اجتماعى بين الأحوال الاجتماعية التلقائية لمختلف الأمم ، ولا شك أن ازدياد اعتماد الأمم بعضها على بعض ليزيد من ضرورة دراسة علاقاتها المتبادلة .

فكونت يميز بين الدراسة السكونية للمجتمع ، أى البحث العلاقات والاستجابات المتبادلة بين الظواهر الاجتماعيـــة المتصاحبة contemporaneous — وبين « الدراسة الحركية للمجتمع Social Dynamics » ، التى تبحث فى قوانين التعاقب أو التغير .

ولقد وافق مل على هذا التميز ، وأشار إلى أن اطراد تلازم الأحوال الاجتماعية لابد أن يكون فى نهاية الأمر نتيجة لقوانين السببية ، مادامت كل حالة متلازمة هى ذاتهـا نتيجة لأسباب . والمشكلة الكبرى هى أن نهتدى إلى قوانين التعاقب ، أو بالأحرى أن نجمع بين السكونى والحركى على نحو يمكّننا من أن ندرك أى

التغيرات فى جزء معين من المجتمع تترابط مع التغيرات فى الأجزاء الأخرى . ولو اهتدينا إلى هذه القوانين لوصلنا، فى رأى مل، إلى المبادئ الرابطة axiomata media لعلم الاجتماع .

وفى وسعنا الآن أن نلخص المناهج التى تستخلص من تحليلنا السابق بقولنا :

١ — علينا أولا أن نبحث أى عناصر الحياة الاجتماعية تترابط ترابطاً وظيفياً . والفضل يرجع لتيلور Tylor فى الاهتداء إلى إحدى صور هذا المنهج ، الذى أسماه منهج « تعقب الارتباطات tracing adhesions » ، فقد طبق هذا المنهج على الدراسة المقارنة والإحصائية للنظم المتعلقة بالأسرة فى الشعوب البدائية ، فبين مثلا أن تجنب الحماة يرتبط بعادة الإقامة فى مسكن الأم (أعنى بالقاعدة التى تقضى على الزوج بأن ينتقل للإقامة مع أهل زوجته) ، وذلك بأن أوضح أن وجود العادتين مرتبطتين أغلب من وجود كل منهما مستقلة عن الأخرى . ومنذ ذلك الحين توسع الباحثون فى هذا المنهج وعمموه ، وعلى الرغم مما يكتنفه من صعاب جمة ، ناشئة عن غموض الوقائع التى يقدمها إلينا علم الإنسان والتاريخ ، وعن افتقار الوحدات التى ينبغى استخدامها إلى التحديد بطبيعتها — على الرغم من ذلك كله ، فقد تبين أنه منهج مثمر ، يثير فروضاً اجتماعية قيمة . ولنضرب لذلك بضعة أمثلة : فى دراسة للتنظيم

الاجتماعي للشعوب ذات الحياة البسيطة ، بذلت محاولة لقياس درجة الارتباط بين أنماط التركيب الاقتصادى وبين مختلف النظم الاجتماعية ، كالأسرة ، وأشكال الحكومة ، والملكية ، والحرب ، والتفاوت بين الطبقات . وتوحى الوقائع بأن هناك تناسباً طردياً بين نمو روح النظام ، التي تقاس بمدى سيادة العدالة بين الناس وبتوسع الإدارة الحكومية فى مداها ودقتها ، وبين المرحلة التي بلغها التنظيم الصناعى . ومن ناحية أخرى ، نجد ترابطاً بين العوامل الاقتصادية وتطور التنظيم الحربى واسترقاق الأسرى بدلا من قتلهم أو إطلاق سراحهم أو تبنيهم . كما أن ظهور طبقة النبلاء ، واتساع مدى عبودية الفلاحين يبـــدو مرتبطاً بنمو النظام الاقتصادى[١] .

٢ — ولابد أننا قد لاحظنا أن الجزء الأول من هذا المنهج يؤدى بنا — دون أن نشعر — إلى مرحلته الثانية ، التي تتبين فيها هل هناك انتظام معين فيما يطرأ على النظم من تغيرات ، وهل

---

(١) انظر كتاب :
The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples

L. T. Hobhouse., G. C. Wheeler and M. Ginsberg : لمؤلفيه.

التغيرات التى تطرأ على أى نظام بعينه ترتبط بتغيرات فى النظم الأخرى . ومن قبيل ذلك أن نتساءل : هل ترتبط التغيرات فى تركيب الطبقات بالتغيرات فى التنظيم الاقتصادى ، أو هل ترتبط التغيرات فى أشكال الأسرة ووظائفها بتغيرات فى النظام الاقتصادى أو فى المعتقدات الدينية أو فى الأخلاق ؟ والمشكلة فى كل ذلك هى أن نتبين إلى أى حد يستتبع كل من هذه التغيرات المختلفة بقية التغيرات . وفى وسعنا الاهتداء إلى جواب هذه الأسئلة بالتوسع فى تطبيق منهج تعقب الارتباطات ، فلا يقف عند كونه مجرد مقارنة لحالات متعاصرة ، بل يصبح دراسة للتغيرات المتعاقبة ، أو مجموعات التغيرات المتعاقبة .

٣ — ولو أمكن وضع القوانين التى تعبر عما بين التغيرات المتعاقبة من ترابط لوصلنا فى ذلك ، على ما أعتقد ، إلى ما أسماه مل « المبادئ الرابطة » لعلم الاجتماع . ومع ذلك فلن تقدم إلينا تلك القوانين فى هذه الحالة تفسيراً نهائيا للظواهر الاجتماعية ، أو تجعل من الممكن التنبؤ بالاتجاهات المقبلة . وإنما ينبغى أن تُربط هذه المبادئ بقوانين أعم وأشمل تبعا لما أسماه مل بالمنهج الاستنباطى العكسى[1] . أما هذه القوانين الشاملة فهى

(١) المنهج الاستنباطى العكسى ينتقل من مبادئ خاصة إلى مبادئ أعم منها ، على العكس من المنهج الاستنباطى المعتاد ، الذى ينتقل من العام إلى الخاص .
(المترجم)

فى رأيه، قوانين علم النفس ، وقوانين ذلك العلم الجديد الذى اقترح له اسم « علم العادات ethology » والذى يناظر إلى حد بعيد ما يسمى اليوم بعلم النفس الاجتماعى . أما قوانين علم الحياة فلا يناقشها مل فى هذا الصدد . ويبدو أن وجهة نظره فى ذلك هى أن علينا أن نسير فى تفسيرنا للأمور الإنسانية بقوانين الطبيعة الإنسانية فى صلتها بالظروف المختلفة ، ولا نلجأ إلى الفروق فى النزعات الفطرية إلا إذا كان لدينا جزء باق لم يتم تفسيره بتلك القوانين . على أن من الواجب أن ننظر إلى دور العوامل الموروثة فى الحياة الاجتماعية على أنه موضوع لم يقطع فيه برأى بعد ، وربما كان لزاما علينا أن نوليه من الاهتمام قدراً أكبر مما أولاه مل . ولنلاحظ، بعد ذلك، أن مل لم يدرك على نحو كاف كل مضمونات ما أطلق عليه . مع كونت ، اسم التوافق الاجتماعى . فمن الجائز جداً أن تكون العوامل المختلفة للحياة الاجتماعية قد بلغ تشابكها بعضها ببعض حدا يجعل من المحال إرجاع القوانين التى تتحكم فيها إلى قوانين علم الحياة أو علم النفس ، أى أن تكون هناك قوانين اجتماعية لها طابعها الخاص.

وعلى ذلك ، فنحن بينما نوافق مل على أن منهج علم الاجتماع هو فى أساسه ما أسماه بالمنهج الاستنباطى العكسى ، أى ذلك المنهج الجامع بين التعميم الاستقرائى الذى نصل إليه عن طريق المنهج

المقارن أو المناهج الإحصائية ، وبين الاستنباط من قوانين أعم — بينما نوافق على ذلك ، ليس لنا أن نذهب إلى أن علم الاجتماع هو — فى نهاية الأمر — مجرد علم نفس تطبيق . أما مسألة الالتجاء إلى قوانين علم الحياة ، وربما إلى القوانين التى تتحكم فى الحياة وفى تطور المجتمعات الإنسانية فى ذاتها ، فلنتركها مفتوحة دون أن نبت فيها برأى قاطع .

علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية :

ترجع جذور علم الاجتماع ، من الوجهة التاريخية ، إلى علم السياسة وفلسفة التاريخ . فعند مفكرى اليونان لم تكن السياسة والأخلاق مبحثين متميزين ، وإنما كانا قسمين لدراسة واسعة للإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا ، وهذه الدراسة بدورها تخضع لنظرية أعم عن الطبيعة وعن مكان الإنسان فيها . أما فى العصر الحديث ، فقد أصبح علم السياسة يهتم أساساً بثلاث مشكلات ، منها ما هو فلسفى ومنها ما هو علمى . فهو أولا دراسة للأشكال الفعلية للحكومات وظروف قيامها ، وبقائها أو تغيرها ؛ وهو يبحث ثانيا فى طبيعة الغايات التى ينبغى أن تستهدفها الحكومات ، وفى الأساس الأخلاقى للسلطة . وهو يعالج ثالثا فن الإدارة الحكومية . ويمكن القول بأن علم الاجتماع قد ظهر بوصفه امتدادا

لمجال البحث السياسى إلى نظم أخرى غير الدولة ، كالأسرة أو أشكال الملكية ، وغيرها من عناصر الحضارة والمدنية ، كالأخلاق والدين والفن ، وذلك إذا نظرنا إلى هذه الظواهر على أنها نواتج اجتماعية ، ودرسناها فى علاقتها بعضها ببعض . على أن العلاقة بين دراسة الأشكال الفعلية للنظم وبين غايات الفعل الإنسانى أو مثله العليا ، تفتقر هنا ، مثلما تفتقر فى مجال السياسة ، إلى التحديد الواضح . أما الأصل الثانى لعلم الاجتماع فهو فلسفة التاريخ ، التى أصبحت فى العصر الحديث محاولة طموحا لإيجاد تفسير لمجرى التاريخ البشرى كله ، وهى بهذه الصفة تكوّن جزءاً من نظرة فلسفية إلى العالم أوسع منها وأشمل . ومن هنا يمكن القول بأن علم الاجتماع قد ظهر بوصفه رد فعل للأحكام العامة الجامحة ، التى لا يدعمها بحث استقرائى مفصل ، لذا أصبح من المعتاد ، فى البحوث الأخيرة ، أن يميَّز علم الاجتماع عن الفلسفة الاجتماعية . وسأعرض الآن للصلات بينهما بإيجاز .

تشتمل الفلسفه الاجتماعية على جانبين : جانب نقدى أو منطقى ، وجانب إنشائى أو تركيبى . ومهمة الأول هى أن يبحث فى منطق العلوم الاجتماعية ، وفى مدى صلاحية المناهج والمبادئ التى تستخدمها هذه العلوم . ومن قبيل المشكلات التى يناقشها مشكلة

صلاح فكرة القانون ، مفهوما بمعنى الارتباط الضرورى ، للتطبيق فى ميدان النشاط البشرى ، وكيف ترتبط مثل هذه الارتباطات المطردة بالإرادة الإنسانية ؛ أو مشكلة أن عنصر الفردية قد يؤدى إلى بعث عامل من عوامل الشك يهدد بالقضاء على أى تعميم جدى فى علم الاجتماع . أما الوجه الإنشائى للفلسفة الاجتماعية ، ففيه تبحث فى مدى صلاح المثل العليا الاجتماعية . فهى ، من هذه الزاوية ، تطبيق لنتائج الأخلاق على مشكلات التنظيم الاجتماعى والنمو الاجتماعى . فمشكلة التقدم ، مثلا، تتعلق بعلم الاجتماع وبالفلسفة الاجتماعية ، مادام بحثنا إياها يقتضى منا ، لا أن نعرف التغيرات التى تحدث بالفعل فحسب ، بل أن نعرف أيضا مدى مطابقة هذه التغيرات لمقاييسنا الأخلاقية أو معاييرنا التقويمية . ويمنعنى ضيق المجال من أن أخوض هنا فى موضوع الجانب النقدى أو المنطقى للفلسفة الاجتماعية ، بل سأقصر اهتمامى على المشكلات التى تثيرها العلاقات بين دراسة الوقائع وارتباطاتها المتبادلة ، وهى الدراسة التى تقع فى نطاق العلم الاجتماعى ، وبين دراسة القيم التى يجمع الباحثون على أنها علم من العلوم الفلسفية .

إن التمييز بين الوجهين ليبدو جليا لأول وهلة ، وبالفعل نجد أن البحوث الحديثة فى العلوم الاجتماعيـة قد أكدت أهمية

استقلال الوجه العلمى عن كل مشكلة متعلقة بالتقويم . ومن العوامل التى أوحت إلى العلماء تأكيد هذا الحياد الأخلاقى، تلك الرغبة المحمودة فى التنزه العلمى فى الأمور التى تتعلق بالانفعالات والأهواء البشرية ، ومنها أيضاً ذلك الزعم غير المؤكد، القائل بأن أحكام القيم ذاتيةولا يمكن أن تختبر بواسطة الوسائل العلمية المعتادة . ومن الممكن معالجة هذا الموضوع من وجهتى نظر متميزتين : أولا أن نتساءل : أليست دراسة القيم ذاتها دراسةلأنماط معينةمن الواقع، أعنى أفعالالتقويم أوعملياته؟ فمثلا ، أليست الأخلاق فى نهاية الأمر فرعا من علم الاجتماع ، أعنى دراسة للوسائل التى يصل بها البشر، بوصفهم أفراداً فى مجتمع، إلى استحسان فئات معينة من الأفعال واستهجان فئات أخرى ، ودراسة للأحوال النفسية والاجتماعية التى تطورت من خلالها العقائد والعادات الأخلاقية ؟ ولنا أن نتساءل ثانيا : هل فى وسعنا ، خلال بحثنا للوقائع الاجتماعية ، أن نترك جانبا كل إشارة إلى الغايات والمثل العليا والأمانى الإنسانية ؟ أليست الغايات والآمال هى ذاتها المادة التى تصنع منها الأحداث الاجتماعية ؟ أليس من صميم مشكلتنا أن نحدد أن للأهداف أهمية بالنسبة إلى مجرى المدنية أو أنه ليس لها أهمية ، وأن نحدد على الأخص كون النظم تحقق بالفعل تلك الوظائف أو الأهداف

التي يقال إنها تحققها ، أو أنها مجرد مظهر خيالى أو عقلى لميول خفية كامنة ؟ أليس من الواضح أن الغايات والقيم ينبغى أن تكون — بمعنى معين — جزءا من العلم الاجتماعى ، وأن التمييز بين الفلسفة الاجتماعية وبين علم الاجتماع لايطابق تماما ذلك التمييز بين دراسة الوقائع وبين دراسة القيم ؟

إن الرأى القائل بأن علم الأخلاق ما هو إلا الدراسة النفسية أو الاجتماعية للعادات الأخلاقية هو رأى يتميز به أصحاب المذهب الطبيعى فى الأخلاق Naturalistic Ethics ، وقد اتخذ أشكالا كثيرة . وسوف أشير هنا ، على سبيل المثال ، إلى رأيين هامين يمثلان وجهة النظر هذه ، وهما النظريتان الأخلاقيتان اللتان قال بهما دوركيم وألكسندر . فدوركيم ينظر إلى القواعد الأخلاقية على أنها فئة من الظواهر الاجتماعية . وهو يرى أن لهذه القواعد كل صفات الظواهر الاجتماعية ، كالعمومية، والاستقلال عن الفرد ، وتقييد حريته . على أن لها بجانب ذلك صفات خاصة ينبغى تفسيرها . فالقيود التى تفرضها على الفرد يتمثل فيها نوع من ازدواج التأثير ambivalence ، إذا كان لنا أن نستعير من فرويد هـذا التعبير . ذلك لأن القواعد الأخلاقية تفرض إلزاما ، ومن هنا كان فى قبولها مشقة ، ولكنها من جهة أخرى تعجبنا وتروقنا ، ومن ثم كانت مرغوبا

فيها . وموقفنا منها هو موقف الاحترام ، الذى هو مركب من الضغط أو الإكراه الممزوج بالجاذبية . ويعتقد دوركيم أن هذه الصفة الخاصة للإلزام الخلقى يمكن تفسيرها على أساس أن القواعد الأخلاقية صادرة عن المجتمع ، وهو كائن يتميز من جهة عن الفرد ويفوقه إلى حد لانهاية له ، غير أنه فى الوقت نفسه كامن فيه ، بحيث يشعر الفرد أن ما يفرضه عليه المجتمع هو — بمعنى معين — أمر يفرضه هو ذاته على نفسه . فالأخلاق إذن اجتماعية فى أساسها . وكل القواعد الأخلاقية التى تمارسها مختلف الشعوب مرتبطة فى واقع الأمر بنظامها الاجتماعى ومتغيرة معه ، وكل مجتمع — بوجه عام — لديه من الأخلاق ماهو فى حاجة إليه .

ومهمة الأخلاق من حيث هى علم ، هى البحث فى العلاقة بين هذه الظواهر الاجتماعية التى هى القواعد الأخلاقية ، وبين سائر الظواهر الاجتماعية ، بحيث أن المعرفة التى نصل إليها من هذا البحث لابد أن تؤدى بنا — كما هو الحال فى كل معرفة للواقع — إلى موقف نتمكن فيه من السيطرة والتوجيه . وبعبارة أخرى ، مهمة الأخلاق ليست مجرد تقنين القواعد الأخلاقية التى تفرضها ، أو فرضتها ، مختلف المجتمعات — إذ لو كان الأمر كذلك ، لأدى بنا ذلك إلى فهم للأخلاق محافظ إلى حد بعيد ، ومعادٍ لكل إصلاح .

وإنما هي أن نستغل معرفتنا بتطور العادات الأخلاقية فى معالجة المشاكل الشائعة ، وذلك بأن نبين ، مثلا ، أن المجتمع يجهل فى لحظة معينة عناصر معينة ثبتت قيمتها فى الماضى . وهكذا يكون فى وسع الأخلاق ، فى فترة كهذه الفترة الحالية ، حيث يظهر الميل إلى تجاهل حقوق الأفراد — يكون فى وسعها أن تشير إلى الدور الهام الذى كان لهذه الحقوق من قبل فى بناء المجتمع الإنسانى . ومن جهة أخرى ، قد يكون فى وسع علم العادات الأخلاقية أن يكشف ما يوجد من اتجاهات عاملة ناشطة تتعارض مع القواعد الأخلاقية الشائعة ، وأن يبين أن هذه القواعد الأخلاقية تلائم فى حقيقة الأمر ظروفاً للحياة الجماعية بدأت تسير فى طريق الاندثار . وعلى هذا النحو يقول صاحب هذا الرأى إن هذا العلم، رغم كونه مجرد دراسة للظواهر الاجتماعية، يمكّننا ، بمعنى ما ، من تجاوز الوقائع الموجودة ، ويمكن أن يكون موجها للسياسة الاجتماعية .

فإذا شئنا أن نحدد قيمة هذه النظرية وأشباهها ، كان علينا أن نتساءل هل هى متسقة مع ذاتها بحق ، وهل فيها الجواب عن أهم الأسئلة التى نريد أن نجد لها جواباً . فأولا ، ما المعيار الذى يمكننا أن نحدد به أن لدى المجتمع من الأخلاق مايحتاج إليه ؟ لقد ذكر دوركيم نفسه أن هذا الأمر لا يمكن أن يتم بمجرد تحليل

الرأى السائد . فما يهمنا هو أن نعلم ما يكونه المجتمع بالفعل ، لا مايعتقد أنه يكونه ، إذ أنه قد يكون مخدوعاً فى هذا الأمر . إن ما يحتاج إليه المجتمع ليس هو بالضرورة مايريده ، بل يجب أن نقول : ولا هو بالضرورة ما سوف يريده . على أن هذا يتضمن الإشارة إلى معيار يمكننا فى ضوئه أن نحدد ما ينبغى على المجتمع أن يريده ، تمشياً مع طبيعته الأساسية . ويقول دوركيم إن سقراط قد عبر خيراً من قضاته عما كان مجتمعه فى حاجة إليه من أخلاق . ولكن إذا لم يكن معاصروه قد أحسوا بالفعل بهذه الحاجة ، فكيف كان يمكنهم أن يلتزموا بنظرته الأخلاقية الأرفع ؟ أليس علينا أن نعترف بأن ما يُلزم هو مايتمشى مع النظام الاجتماعى السائد فحسب ؟

وتثير آراء الأستاذ «ألكسندر» — كما عرضها حديثا فى كتابه « الجمال وغيره من صور القيمة» - شكوكا مماثلة . فالقيمة الأخلاقية فى نظره هى تلك التى يقرها عقل سوى"[1] يتصرف تحت تأثير غريزة التكتل . فهى تكيف متبادل لمطالب الأفراد يمكن ، إذا ما اهتُدى إليه ، أن يتعاطف معه العقل السوى . ولكن ماهو العقل السوى ؟ يقول ألكسندر : يبدو أنه قد يظهر، خلال عملية

(١) ترجمة لكلمة « Standard » وهى أفضل من كلمة « عادى » و « نموذجى » . فالأولى تقصر عن معنى الكلمة الإنجليزية ، والثانية تزيد عليه . (المراجع)

التجربة والكشف عن مستوى أخلاقى ، فرد يرغب فى لون من الحياة لا يقره عليه أحد ، بل قد يكون بالفعل مضاداً لرغبات المجتمع . « غيرأن مثله الأعلى لازال تطلعاً إلى مثل اجتماعية عليا جديدة ، وهو يدعو إليه آملا فى اجتذاب بقية رفاقه ، بأن يكشف لهم عن مشاعر لم تتيقظ لها نفوسهم بعد . وإنا لنرى كل نبى يدعو إلى نظام جديد مضطهداً بين أنصار النظام القديم ، ولكن من يدرى ، فقد يظفر فيما بعد بالموافقة على مثله الأعلى . وفى هذه الحالة يُعترف لفردانيته بالعمومية الشاملة »[1] . وعندئذ ، ألن يكون لهذه الدعوة قيمة أخلاقية حتى تُقبل ؟ وهل تصبح مثلا أعلى لعقل سوىّ عن طريق الموافقة العامة عليها ؟ إن من الصعب — مالم يكن الأمر كذلك — أن نفهم كيف يقال إن الخيرية الأخلاقية هى ذاتها ما « يقره » الرأى الاجتماعى . ولنلاحظ أن نظرية آدم سميث فى الأخلاق، وهى النظرية التى يقتفى ألكسندر أثرها عن قرب ، قد أثارت من قبل صعوبة تكاد تكون مماثلة لهذه . فالمشاهد المحايد عند آدم سميث ، مَثله مثل العقل السوى عند ألكسندر ، لا يسترشد فى واقع الأمر بما يقره الآخرون ، وفى هذا يقول آدم سميث : « إن آراء البشر جميعاً لو قورنت بقراره

---

(١) S. Alexander : Beauty and Other Forms of Value. p. 252

النهائى لما كانت لها سوى أهمية ضئيلة ، وإن لم تكن معدومة الجدوى على الإطلاق »[1] .

وأظن أنه قد وضح لنا من مناقشتنا الموجزة هذه أنه ينبغى لمثل هذه المذاهب الأخلاقية ، إذا شاءت أن تكون متسقة مع ذاتها ، أن تكون نسبية تماماً . فعليها عندئذ أن تقتصر على تقديم عرض تاريخى ونفسانى (سيكولوچى) للأحكام الأخلاقية للبشر فى صلتها بالمذاهب الاجتماعية التى تكوّن هذه الأحكام الأخلاقية جزءاً منها . على أن الواقع هو أن أى مذهب من هذه المذاهب لم يفلح أبداً فى تجنب التعبيرات التى تنطوى على تقويم يقارن بين هذه الأحكام الأخلاقية ، ويصف بعضها بأنه يفوق الآخر « استنارة » أو « تطوراً » أو « عمقاً » — وواضح أن مثل هذا الوصف ينطوى على التجاء إلى معايير تتجاوز تلك التى تسلم بها الأخلاق السائدة فى أى مجتمع بعينه .

فلا ينبغى إذن أن نقول إن الأخلاق ماهى إلا دراسة مقارنة للشرائع الأخلاقية ، أو تحليل نفسانى (سيكولوچى) للإلزام . وليس معنى ذلك أن هاتين الدراستين الأخيرتين لا أهمية لهما ، بل إن لهما قيمة كبرى ، أولا بوصفهما أجزاء من علم الاجتماع

---

(١) A dam Smith : Moral Sentiments. p. 209.

الحضارى ، وثانياً من حيث أنهما يقدمان إلى الأخلاق ذاتها مواد هامة . والحق أن لهما فى هذه الصفة الأخيرة قيمة خاصة ، فعن طريقهما يمكننا أن ننظر إلى أحكامنا الأخلاقية نظرة نقدية ، إذ يكشفان لنا عن ذلك التغير الهائل الذى طرأ على المعتقدات والعادات الأخلاقية . غير أنه يستحيل أن تحل دراسات كهذه محل الأخلاق بمعناها الصحيح ، مثلما يستحيل أن يكون قوام المنطق هو الدراسة التاريخية أو النفسانية للفكر . وإنما تكون مهمة البحث الأخلاقى هى الكشف عن المسلّمات التى ترتكز عليها الأحكام الأخلاقية الفعلية ، وعن المبادئ العامة التى يمكن أن تُنقد هذه الأحكام وتُنظم فى ضوئها . وينبغى أن يكون المنهج الذى يتبع فى مثل هذا البحث نقدياً بالمعنى الذى يفهم به كانت هذه الكلمة ، لا مجرد منهج تاريخى أو نفسانى . وهكذا يتضح لنا أن الأخلاق والدراسة المقارنة للعادات الأخلاقية هما مبحثان متميزان مع كونهما مرتبطين .

ولننتقل الآن إلى مشكلتنا الثانية ، وهى : هل ينبغى على العلم الاجتماعى ، تمسكا منه بروح الموضوعية والتنزه ، أن يدع جانباً دراسة القيم ، ويقتصر على ماهو موجود بالفعل ؟ فمن الواضح أن من واجب علماء الاجتماع ألا يتجاهلوا الاعتقادات فى المثل العليا ، مادامت هذه الاعتقادات هى ذاتها عوامل تؤثر فى السلوك

والتغير الاجتماعي . وعلى ذلك فني وسعنا، من وجهة النظر هذه، أن نقول بحق إن المثل العليا لا تعدو أن تكون فئة أخرى من تلك الظواهر التي يستطيع علماء الاجتماع أن يدرسوها دون البحث في صلاحها أو صوابها . بل إن للمثل العليا الخاطئة أهمية لا تقل عن المثل العليا الصحيحة ، وذلك إذا تبين أنها تتحكم في السلوك وتؤثر في الحركات الاجتماعية :

غير أن سؤالا يتبادر هنا إلى الأذهان : فهل يتيسر البحث في مدى تأثير المثل العليا دون التساؤل عن مدى صوابها ؟ الواقع أنه إذا كانت هذه المثل تؤثر في سلوك البشر ، فإن إحكام ترابطها واتساقها لابد أن يكون له تأثير عميق في صلاحيتها العملية ، وعندئذ ينبغي النظر إلى صحتها أو بطلانها كلما كنا بصدد تقدير قيمتها من حيث هي عوامل مؤثرة في الحياة الاجتماعية . بل ربما قيل، بتعبير أعم، أن الطبيعة الحقيقية للنظم لا تستخلص من دراسة أشكالها الحاضرة والماضية فقط ، دون إشارة إلى ماتهدف أن تتحول إليه ؛ ومن الممكن أن يقال إن هذا الهدف الكامن فيها لا يمكن التأكد منه ، إلا عن طريق البحث في خير ما ينبغي أن تكون عليه . وبعبارة أخرى ، قد تعيننا المقارنة بمثل أعلى أو معيار في المفاضلة بين النظم وإدراك مثالبها أو إمكانياتها التي يمكن أن تحققها .

ولقد يضاف إلى هذا ، تدعيما لهذه الحجة ، أن التمييز بين دراسة المثل العليا ودراسة الوقائع ، مهما كان أمراً مرغوباً فيه من الناحية النظرية ، فإن من المستحيل تحقيقه من الناحية العملية . ففى العلوم الاجتماعية يتأثر اختيارنا للمواد والمعايير الملائمة ، تأثراً كبيراً بالاتجاه الذى نرمى إلى أن يتجه نحوه مجتمعنا ، وبهذا يُخشى على العلم الاجتماعى ، حين يدّعى الموضوعية والتنزه ، أن ينحدر إلى مستوى الدفاع عن النظام القائم . بل إن بعض الكتاب الماركسيين قد ذهبوا إلى أنه ينبغى علينا ، حين نعالج موضوعات تمس المصالح الحيوية ، ألا ندعى أننا نكتفى بوصف الوقائع كما هى ، بل إن من الضرورى ، ومن الواجب علينا ، أن ننحاز فيها إلى جانب من الجوانب . وبهذا يقولون بقيام مايمكن أن يسمى تحويل الضرورة إلى فضيلة عملية[١] .

فإذا ماطرقنا هذه المشكلة من زاوية الأخلاق ، فربما قيل أيضاً إن دراسة المثل العليا ينبغى أن لا تُفصل عن دراسة الواقع . ذلك لأنه ينبغى أولا ، كما لاحظنا من قبل ، أن تكون الأحكام الأخلاقية التى يصدرها الناس بالفعل هى نقطة بداية البحث الأخلاقى .

(١) هذا المذهب قائم على مثل إنجليزى نصه "Make a virtue of necessity" ومعناه : اتخذ من الضرورة فضيلة ، أو حول الضرورة إلى فضيلة أو مصلحة . (المراجع)

ثانياً : يكاد يكون من المحال أن نصل إلى نظرية معقولة بشأن ماهو مرغوب فيه ، مالم ندرك طبيعة الإنسان الفعلية وإمكانياته . وفضلا عن ذلك ، فإن كل الآراء فى الأخلاق تتفق على أن تقدير مافى الاتجاهات المختلفة فى السلوك من خير أو صواب ينبغى أن يرتكز على بحث نتائجها — ومن الواضح أن البحث فى هذه النتائج أمر ينتمى إلى مجال العلوم الاجتماعية . ومجمل القول أننا ، سواء بدأنا بالنظر إلى ماتقتضيه العلوم الاجتماعية ، أم بما تقتضيه الأخلاق ، فسوف نجد أن دراسة المثل العليا ودراسة الواقع متداخلتان تداخلا وثيقاً .

وعلى الرغم من هذه الحجج ، فمن الواضح أنه لايجوز الخلط بين هاتين الدراستين ، وإن كان من الممكن المضى فيهما جنباً إلى جنب . وعلينا أن نعرف فى كل مرحلة من مراحل البحث ، أنبحث فى الأشياء كما هى ، أم فيما نعده أمراً مرغوباً أو ملزِماً من الوجهة الأخلاقية . وكما قال هبهوس : « علينا أن نتجنب الاعتقاد بأن الأشياء تحدث لأنها خيِّرة ، أو بأنهـا خيرة لأنها تحدث ، وإلا أدى ذلك إلى أن يشوب التحيز تقريرنا للحقائق ، ويشوب الفساد أحكامنا التقويمية » . والواقع أن لهذين الخطرين أمثلة كثيرة فى تاريخ العلوم الاجتماعية . فكثيراً مادافع مفكرون

عن نظم كالحرب والرق ، وعدها نظماً معقولة فى أساسها ، لأنها استطاعت أن تظل قائمة خلال حقبة طويلة ، أو لأنها واسعة الانتشار ، ومن أكثر الأمور شيوعاً أن نرى مفكرين يحملون على أية سياسة تنطوى على تغيير حاسم ، بحجة أنها بطلان وخيم العواقب ، زاعمين أن مجرد كون النظام القائم قد استطاع البقاء ، معناه أن هذا النظام قد أثبت قيمته .

وعلى ذلك فلكى نتجنب الأخطار التى تنجم من جهة عن النظر إلى الواقع من خلال مثل أعلى ، مما يستتبع الحط من قيمة المثل الأعلى ، ومن جهة أخرى عن تشويه الواقع إذ نعكس عليه رغباتنا وأهواءنا ، ينبغى أن نبقى على التمييز بين دراسة الواقع ودراسة القيم ، وإن كان من الواجب أن تتقارب الدراستان عندما نصل إلى المركب النهائى . ذلك لأن عدم الاعتراف بتميزهما خليق بأن يؤدى إلى الخلط ، غير أن انفصالهما النهائى يؤدى أيضاً إلى النتيجة نفسها . وعلى ذلك فالدراسة الكاملة للحياة البشرية تقتضى إيجاد مركب من العلم الاجتماعى والفلسفة الاجتماعية ، لا مزجهما مزجاً تاماً .

الفصل الثاني

المجتمع والحضارة والمدنية

يولى علماء الاجتماع المحدثون اهتماماً كبيراً كل ما يتعلق بمصطلحات علم الاجتماع . بل إنهم كثيراً ما اتهموا بأنهم يستنفدون من الطاقة فى الجدل حول معانى الألفاظ ما يجعل من المستحيل عليهم الاقتراب من دراسة الظواهر الاجتماعية ذاتها . والواقع أن المصدر الأساسى لهذه الصعاب هو أن علم الاجتماع ، مثله فى ذلك مثل كثير من العلوم الاجتماعية الأخرى ، قد استعار مصطلحاته من لغة الحديث اليومى ، ولذا كان يشاطرها ما فيها من غموض وإبهام . كما أن هذه الصعاب ترجع، ضمن ماترجع إليه من أسباب ، إلى ميل بعض علماء الاجتماع إلى استخدام المصطلحات الفنية التى تستخدمها علوم أخرى ، وبخاصة علم الحياة وعلم الطبيعة وعلم النفس . فبعض المصطلحات ، مثل التوازن الاجتماعى ، والكائن العضوى الاجتماعى ، والعقل الاجتماعى ، وما شاكلها — وإن تكن ذات قيمة من بعض الوجوه — قد أثارت من المشاكل أكثر مما أعانت على حله منها . لذا كان لزاماً علينا هاهنا أن نتجنب

المناقشات اللفظية البحتة ، ونركز انتباهنا فى تعريف ألفاظ معينة لا غناء عنها فى تصنيف العلاقات البشرية .

وأعم هذه الألفاظ وأوسعها هو لفظ « المجتمع » . ولقد عُرف المجتمع أحياناً بأنه يشتمل على كل العلاقات بين الناس الذين تجمعوا فى هيئات أو اتحادات معينة ، لها تركيب وتنظيم يمكن التعرف عليه ، مما يؤدى إلى استبعاد تلك العلاقات التى تفتقر إلى التنظيم أو لا تقبله . ولا شك فى أن علماء الاجتماع قد اهتموا من الوجهة العملية بالتركيبات التجمعية المنظمة قبل كل شىء ، ما دامت العلاقات الشخصية غير المنظمة تبلغ من الكثرة والتنوع حداً تكاد لا تخضع معه للدرس العلمى . ولكن من الواضح ، من جهة أخرى ، أن هذه العلاقات الشخصية هى ذاتها التى تكون النواة التى تنمو منها التنظيمات بالتدريج ، ولا يمكن تجاهلها من الوجهة النظرية . وعلى ذلك يبدو من الأسلم أن نستخدم لفظ « المجتمع » للتعبير عن كل نسيج العلاقات البشرية ، سواء منها المنظمة وغير المنظمة .

ولقد جرب بعض علماء الاجتماع طريقة أخرى يجعلون فيها للفظ «المجتمع» معنى محدوداً . فالمجتمع فى رأيهم لا يوجد إلا عندما يكون لدى الأفراد وعى بعضهم ببعض ، وعندما تكون لديهم

بعض المصالح أو الأهداف المشتركة . غير أن هذا التحديد سرعان ما يتضح أنه غير مأمون ، ما دامت للعلاقات غير المباشرة وغير الواعية أهمية كبرى فى الحياة الاجتماعية . ففى الميدان الاقتصادى مثلا قد تتأثر حياة الأفراد تأثراً كبيراً بالتغيرات التى تطرأ فى علاقات الأسواق العالمية ، وهى تغيرات لا تكون لهؤلاء الأفراد معرفة واضحة بها ، ولا يمكن الكشف عن أسبابها إلا عن طريق دراسات مفصلة ومتخصصة إلى حد بعيد . وعلى ذلك فسوف نستخدم هنا لفظ «المجتمع» ليشمل كل معاملة أو أية معاملة بين الإنسان والإنسان ، سواء أكانت هذه المعاملات مباشرة أم غير مباشرة ، منظمة أم غير منظمة ، واعية أم غير واعية ، تعاونية أم عدائية .

وفى هذا المعنى العظيم الاتساع ينبغى أن يميز بين « المجتمع » عندما نطلقه دون نظر إلى هيئة خاصة ، وبين « مجتمع » بعينه ذى خصائص معينة . فالمجتمع بالمعنى الأول شامل متغلغل ، وليست له نهاية محددة أو حدود معلومة . أما المجتمع الخاص (بالمعنى الثانى) فهو مجموعة من الأفراد توحد بينهم علاقات خاصة أو طرق فى السلوك تميزهم عن غيرهم ممن لا تسود بينهم هذه العلاقات أو ممن يختلفون عنهم فى السلوك . وليست كل الجموع أو الحشود تكون جماعات groups ، وإنما الجماعات كتل من الناس بينهم اتصال

أو ارتباط منظم ، ولهم تركيب معلوم . وهناك جموع أخرى ، أو أجزاء من المجتمع ، ليس لها تركيب معلوم ، ولكن يشترك أفرادها فى مصالح معينة أو طرق خاصة فى السلوك ، قد تؤدى بهم فى أى وقت إلى أن يكوّنوا من أنفسهم جماعة . وإلى فئة أشباه الجماعات هذه تنتمى مثلا الطبقات الاجتماعية . فالطبقات ، وإن لم تكن جماعات ، ميدان لتعبئة الجماعات ، ويتميز أفرادها باشتراكهم فى طرق للسلوك خاصة بهم ؛ ومن أمثلتها أيضاً ، تلك الجماعات المبتدئة ، مثل جموع الأفراد الذين يهتمون بأهداف واحدة ، أو يحبذون سياسة واحدة ، كأصحاب العمل الذين لم يكوّنوا بعد أية هيئة تدافع عن مصالحهم ، أو الأفراد الذين يهوون رياضة معينة ، أو يرغبون فى إصلاح اجتماعى ، دون أن يكون قد جمع بينهم أى تنظيم محدد . ومن الممكن أن تصنف الجماعات على أسس شتى ، تبعاً لحجمها ، وتوزيعها المكانى ، ودوامها ، واتساع العلاقات التى ترتكز عليها ، وطريقة تكوينها ، ونوع تنظيمها . . . إلخ . كذلك تختلف أشباه الجماعات اختلافاً كبيراً فى حجمها ، وتختلف بوجه خاص فى مدى تماسكها وفى اتجاهها إلى تنظيم أنفسها فى جماعات بالمعنى الصحيح ؛ ومن الأهمية بمكان أن نحدد فى أية نقطة تتبلور هذه الأشكال الأقل تماسكا لتكون هيئات متجمعة .

وأهم أنواع المجتمعات هى المواطن (Communities)

والهيئات (Associations) . فالموطن يمكن أن يوصف بأنه المجموع الكلى للسكان القاطنين فى بقعة معينة ، (أو فى حالة البدو الرحل : مجموع أولئك الذين يرحلون دائماً سوياً) ، وهو المجموع الذى يجمع بين أفراده نسق مشترك من القواعد ينظم مجرى حياتهم . ولابد أن يكون للموطن تركيب مميز ، أعنى قواعد معينة للسلوك تحدد العلاقات بين أفراده . غير أن هذا لا يمنعه من أن يكون جزءاً من موطن أكبر . أى أن هناك مواطن داخل مواطن . وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن وجود أداة أو جهاز خاص لتنفيذ قواعد السلوك ليس أساسياً فى الموطن ، رغم أنه من الصفات التى تتميز بها المواطن التى بلغت قدراً عالياً من النمو .

أما الهيئات (Associations) فقوامها جماعات من الناس اتحدوا من أجل أداء وظيفة ، أو وظائف خاصة ، كالنقابات والأحزاب السياسية أو الجمعيات العلمية . ومن الممكن أن تصنف الهيئات على أساس هدفها أو غايتها الرئيسية ، كما يمكن أن تصنف على أساس خصائص أخرى عدة ، كمدى توزيعها الإقليمى ، أو عدد أعضائها ، أو شروط القبول فيها . . الخ . ومن الشائع اليوم ، أن يميز بين الهيئات وبين النظم (institutions) : ففى وسعنا أن نصف هذه الأخيرة بأنها سنن مستقرة معترف بها ،

تتحكم فى العلاقات بين الأفراد أو الجماعات . فالملكية مثلا نظام ، أى أنها مجموعة من السنن المعترف بها ، تتحكم فى العلاقات بين الناس فيما يتعلق بسيطرتهم على الأشياء المادية ، واقتنائها وتبادلها . والنظم يخلقها ، ويحافظ عليها ، الموطن أو الهيئات التى قد تقع خارج نطاق الموطن . على أن لفظى الهيئة والنظام قد يُخلط بينهما فى الاستعمال الشائع ، إذ أنهما يشيران فى الغالب إلى شىء واحد ، وإن يكن أحدهما يشير إليه بالمعنى المجرد ، والآخر يشير إليه بالمعنى العينى أو البشرى . فالدولة مثلا مجموعة من النظم إذا كنا نقصد مجموعة القواعد التى تنظم حياة الجماعة ، ولكنها أيضاً تعد هيئة إذا نظرنا إليها على أنها اتحاد يجمع بين كائنات بشرية .

ويمكننا أن نجمع بين المسائل التى أثيرت فى هذا البحث الموجز فى الجدول الآتى :

الكل الشامل للسلوك الاجتماعى ونسيج العلاقات الاجتماعية

مجتمعات (مجموعة محددة من الناس)

جماعات

قائمة على اتصال مباشر

علاقات شاملة دائمة كالأسرة والجيرة والموطن الصغير

علاقة محدودة مؤقتة ، كالحشود

قائمة على اتصال غير مباشر

علاقات شاملة دائمة كالمدينة والأمة والجماعة السياسية

علاقات محددة أو خاصة كالهيئات : مثل النقابات والجمعيات العلمية

أشباه جماعات

كالطبقات الاجتماعية ، و « الجمهور » والفئات التى تجمع بين أفرادها مصالح مشتركة ، كالرياضة أو الإصلاح الاجتماعى

ولننتقل الآن إلى لفظى «الحضارة» (Culture) و «المدنية» (Civilization). والحق أن فى استخدام هذين اللفظين خلطا يؤسف له، وربما كان الأمل ضئيلا فى الوصول إلى تعريفات مقبولة لهما. فعلماء الأنثرپولوچيا يستخدمون كلمة الحضارة فى معنى عظيم الاتساع، بحيث تنتظم كل ميادين الحياة البشرية. وهذا الاستخدام يرجع إلى تيلور Tylor، الذى عرَّف الحضارة بأنها «ذلك الكل المركب الذى يشتمل على المعرفة، والعقيدة، والفن والأخلاق والقانون والعرف وغيرها من القدرات والعادات التى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً فى مجتمع». ويشيع استخدام كلمة «المدنية» بدورها فى معنى عظيم الاتساع. فهى تشير فى معناها الحرفى، إلى مجموع الأمور المكتسبة التى تتميز بها الحياة فى مدينة أو دولة منظمة، غير أن هذا المعنى قد امتد فأصبح لا يشتمل على التنظيم الاجتماعى وحده، بل على كل ما حققه الإنسان وتميز به عن الحيوان. واللفظان معا يستخدمان أحيانا لتمييز مستويات للنمو البشرى، أعنى مثلا للتفرقة بين الشعوب المتمدينة والشعوب الهمجية، أو بين الشعوب التى تعيش على الطبيعة والشعوب المتحضرة. غير أننا لن نطيل الحديث فى هذا الاستعمال، فليس ثمة شعب لم يصل إلى درجة معينة من الحضارة والمدنية، أى إلى قدرة معينة

على تشكيل الطبيعة ، أو على الانتقاء من الأشياء الطبيعية على نحو يطابق حاجاته ، وبوسائل تخضع لإشراف المجتمع .

ومع ذلك فكثيراً ما تميز المدنية عن الحضارة على أسس عدة . فمن قبل أكد «كانت» أن الأخلاقية ضرورية للحضارة ، وكان يعنى بذلك الأخلاقية بوصفها حالة داخلية ، وقد وضعها فى مقابل المدنية التى كانت فى رأيه أمرا متعلقا بالسلوك الخارجى . ومنذ «كانت» ، استخدمت متقابلات عدة أخرى فى هذا الصدد . فمثلا عرف ماثيو أرنولد Mathew Arnold الحضارة بأنها «دراسة الكمال ، والسعى المنزه إلى الجمال والنور» ، وقال إن قوامها هو «فى أن يكون المرء شيئاً ، لا فى أن ينال شيئاً ، أى فى حالة داخلية للعقل والروح لا فى مجموعة من الظروف الخارجية» . أما المدنية فهى نسبياً آلية وخارجية ، وتزداد إتصافا بهاتين الصفتين على الدوام . وقد استخدم شبنجلر Spengler التميز نفسه فى صورة أخرى . وبوصفه جزءا من فلسفه طموح للتاريخ : فهو يرى أن المدنية هى المرحلة التدهورية للحضارة ، أى المرحلة التى تفقد فيها الحضارة حيويتها الخالصة وتغدو آلية مقلدة . ومن بين الكتاب المحدثين ، يفسر ماكأيفر MacIver التميز بين المدنية والحضارة على أنه صورة من صور التقابل بين الوسائل

والغايات «فحضارتنا هي ما نكونه، ومدنيتنا هي ما نستخدمه»[1].
والمدنية في رأيه تشتمل على الجهاز أو الأداة الكاملة التي يستخدمها الإنسان في محاولة التحكم في ظروف حياته، بما في ذلك جهاز التنظيم الاجتماعي بأسره. أما الحضارة فتتعلق بالقيم الكامنة، أي بالأشياء التي يرغب فيها لذاتها. «فهي التعبير عن طبيعتنا في طرق حياتنا وتفكيرنا، وفي معاملاتنا اليومية، وفي الفن والأدب والدين، وفي اللهو والمتعة»[2].

وعلى الرغم من أن الأستاذ ماكأيفر قد توصل إلى هذا التمييز مستقلا عن الدكتور الفرد ڤيبر Alfred Weber، فإن لهذا الأخير تمييزا مشابها، وإن يكن قد وجد أن من الضروري التمييز بين عمليات ثلاث، أي عمليات المجتمع، والمدنية، والحضارة. فالعملية الاجتماعية تنتج عنها تركيبات اجتماعية بالمعنى الصحيح، وهذه التركيبات في رأيه تسير في نظام محدد، ومن الممكن تتبعها بين مختلف شعوب العالم وإن كانت تتنوع تنوعا بسيطا في كل حالة فردية. ومن هذا القبيل أننا نجد في كل مكان انتقالا من التنظيم المبني على القرابة إلى تنظيم مبني على التجمع الإقليمي. أما عملية المدنية، فيعني بها أساسيا نمو المعرفة

---

(١) The Modern State p. 325

(٢) Society : its Structure and Changes, p. 226

والسيطرة الصناعية على قوى الطبيعة — وهو نمو مترابط يسير في نظام محدد . ويمكن نقله من شعب إلى آخر ، أى أنه يسرى على البشر أجمعين . وأما عملية الحضارة فلا تتبع نظاما ضروريا : فهي لا تسير في خط واحد ولا تتراكم بالتدريج ، وإنما تحدث متفرقة في سلسلة من الانبثاقات التي هي أشبه ببروز مفاجئ ، تكاد لا تتصل بعضها ببعض ، إلا بقدر ما تتأثر به بالوسائل الفنية في التعبير بطبيعة الحال . فالحضارة لا يمكن أن تبحث إلا تاريخيا ، أى أن كل حالة يجب أن تدرس في طبيعتها الفردية ، وهي لا تخضع للمناهج العلمية العامة . وهو يعتقد ، مخالفا في ذلك شپنجلر ، أن عملية المدنية عملية جامعة ، أى أنها ليست مرتبطة بأى شعب بعينه ، أما حضارات الشعوب المختلفة فليست متجانسة بأى معنى من المعانى ، ما دام كل منها فريدا ، وبالتالى يستحيل قيام دراسة لأشكال الحضارة كما تصور شپنجلر .

وبين أن لهذه التمييزات بعض القيمة ، ولكن نظرا إلى الاختلاف الهائل في استعمالاتها ، يجب علينا الآن أن نبحث في مدى أهميتها بالنسبة إلى الدراسة الاجتماعية . فأولا نلاحظ على التمييز بين الوسائل والغايات ، أو بين ماله قيمة من حيث هو أداة لغيره ، وماله قيمة كامنة فيه ، أنه تمييز مفيد بلا شك ، ولكن ينبغي لنا أن نذكر أن للنشاط الاجتماعي أوجها عدة يمكن أن

تستخدم لتحقيق نوعى الغايات معا . فنحن مثلا نجد الناس يسعون وراء العلم لا لأنه يفيد فى التحكم فى ظروف الحياة فحسب ، بل لرغبتهم فى الكشف أو من أجل لذة البناء والتعمير . وبالمثل يكون من الصعب غالبا أن نحدد الخط الفاصل بين الوسائل والغايات فى النظم الاجتماعية . فمثلا : أى الأمور ، فى حياة الأسرة ينبغى أن يعد وسائل ، وأيها ينبغى أن يعد غايات ؟ وحتى فى التنظيم الاقتصادى لا نهتم بوسائل العيش فحسب ، بل نهتم أيضا بكفالة الفرص لممارسة الملكات إيجابيا ، وهى الممارسة التى ينبغى أن تعد ضمن الغايات ، من حيث أنها وسيلة للتعبير عن النفس .

أما بالنسبة إلى النظام والاتصال اللذين يسير عليهما النمو والتطور ، فمن الواضح أن هناك فروقا بين نمو المعرفة ونمو الصنعة الفنية وغيرها مما حققه العقل الاجتماعى . فالمعرفة تزداد بالإضافة التدريجية ، وتقدمها متصل ومطرد ، على الرغم من وجود فترات من التدهور بين وقت وآخر . ويمكن القول بوجه عام إن كل جيل يرث ما كان للأجيال السابقة كاملا ، ويضيف إليه من عنده إضافات جديدة . أما فى الدين والأخلاق والفن فيبدو أن هذا الاتصال مفقود . ولكن هنا أيضا ينبغى أن لا نتحيز فى بداية بحثنا لهذا الموضوع : فقد يتبين مثلا أن هناك وحدة كامنة

وراء تلك الكثرة الهائلة من الحركات الدينية ، ولقد قيل بالفعل إن الدين هو العنصر الوحيد من عناصر التجربة البشرية الذى ظل يسير مرتقيا إلى أعلى على الدوام . « إنه يذوى ثم يرجع ، ولكنه عندما يجدد قواه ، يعود وقد اكتسب قوة جديدة ، وازداد محتواه نقاء »[1] . وفضلا عن ذلك ، فلا يجوز بحال من الأحوال أن نفترض أن مختلف العناصر التى تشتمل عليها الحضارة ينبغى أن تتبع اتجاها موحدا فيما يتعلق بترتيب نموها واطراد هذا النمو . فمثلا قد تكون هناك فروق هامة فى هذا الصدد بين التفكير النظرى والسلوك العملى فى الأخلاق ، وفى الفن . وبالمثل ينبغى أن يبحث كل عنصر من عناصر المجتمع والحضارة كأنه قائم بذاته ، من حيث مدى انتشاره وقابليته للنقل : فما ينتج عن الكشوف الصناعية التطبيقية يمكن أن ينقل بسهولة من شعب إلى آخر ، غير أن المعرفة الكامنة وراء هذه الكشوف ، والقدرة على المساهمة فى تقدمها بوجه خاص ، لا يمكن أن تنقل إلا بعد إعداد دقيق ، وربما اقتضى ذلك إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية بأسرها . كما أن أشكال الحكومة لا تنقل إلا سطحيا ، ولم يثبت دائما إمكان تكيفها فى البيئات الجديدة ، مما نجد له مثلا فى النظم الديموقراطية ، وإنما اختفت فى هذه

Whitehead : Science and the Modern World p. 268 (1)

البيئات ، أو طرأت عليها تعديلات جوهرية حتى تمكنت من مواجهة الظروف الجديدة . ومع ذلك فمن الصحيح أننا كلما اقتربنا من ذلك الوجه الخارجى نسبيا من أوجه الحياة ، ازداد النقل والاقتباس سهولة . ولهذه الفروق فى سرعة الانتشار وسهولته أهميتها القصوى : فشعوب العالم تتحول بسرعة إلى التشابه بعضها مع بعض فى الوسائل الفنية المستخدمة وفى الأوجه الخارجية للحياة ، ولكن ليس هناك تقارب سريع مماثل فى نظرتها إلى قيم الحياة . وهذا الافتقار إلى التوازن فى النمو الاجتماعى يزداد وضوحا بازدياد اعتماد الشعوب بعضها على بعض ، وهو بهذا يمثل إحدى المسائل الكبرى للمجتمع الحديث[1]

ولا شك أن هناك بعض الأهمية للفروق التى ظهرت خلال عرضنا هذا لمعنى لفظى الحضارة والمدنية ، حتى لو لم يكن فى وسعنا أن نقبلها بالصورة التى عرضت بها ، أو لم نكن نضمن الاتفاق على مثل هذا الاستخدام اللفظى . فمن المهم أن ندرك أن مختلف مجالات النشاط داخل الكل المركب الذى يتكون منه المجتمع قد يتبع كل منها نظامه الخاص فى النمو ، ولكن لا يقل عن ذلك أهمية أن نتجنب التمسك مقدماً بالرأى القائل بأن كلا من هذه العمليات أو مظاهر النشاط المختلفة تسير فى طريقها الخاص

---

(١) Maclver : Society : its Structure and Cnanges p. 230.

مستقلة عن الأخرى ، أو بالرأى القائل بأن واحدا منها ، وليكن ذلك الذى نطلق عليه اسم الوجه الاقتصادى ، هو الذى يتحكم فى الباقية بأجمعها . فالعلاقة بين مختلف أوجه الحياة الاجتماعية هى ذاتها مشكلتنا ، وعلينا ، إذا شئنا الإجابة عنها أن نعزل من العناصر المتغيرة ما يمكن عزله ، وندرس الارتباطات بينها . فيمكننا مثلا أن نبحث عن احتمال أن الفروق فى السلوك الاجتماعى مترابطة مع التغيرات فى الأفكار الأخلاقية ، أو عن كون الأفكار الأخلاقية قد ظلت فى أساسها على ماهى عليه طوال مجرى التطور الاجتماعى ، كما يعتقد البعض ، بحيث تكون العوامل المتحكمة فى مجرى التطور متضمنة فى التغيرات التى طرأت على التركيب الاجتماعى والاقتصادى ، وفى تقدم المعرفة فى سائر الميادين ، فيما عدا ميدان الأخلاق . ولنا أيضا أن نبحث فى العلاقة بين التطور الأخلاقى وبين نمو الدين ، وفى العلاقة بين هذين وبين العرف والقانون .

أما فى ميدان التنظيم الاجتماعى ، فيمكننا أن نبحث مثلا عن احتمال وجود ترابط بين أشكال الأسرة وأشكال التركيب الطبقى ، أو التنظيم الاقتصادى ، أو عن إمكان وجود فروق فى النظم الاجتماعية بين شعوب تعيش فى مستوى اقتصادى واحد .

ولا شك فى أن نصيب علم الاجتماع من التقدم فى بحث هذه

المسائل وما شاكلها قد تفاوت إلى حد بعيد فى مختلف الميادين. فلدينا مواد متراكمة هائلة فى ميدان المعتقدات والعادات الأخلاقية ، وهذه المواد قد عمل على تنظيمها بدقة باحثون مثل هبهوس ووستر مارك (Westermarck) وڤنت (Wundt) . كما أن الحقائق الوفيرة التى تتعلق بالتطور الدينى قد حللها وصنفها دارسون متعددون ، بذلوا محاولات لتتبع أوجه التشابه التاريخى بينها ، ولإيضاح الدور الذى لعبه الدين فى الحياة الاجتماعية . وفى ميدان النظم الاجتماعية أصبحت لدينا معلومات وفيرة زاخرة عن التنظيمات السياسية والتشريعية . وبالمثل بدأت النظم الاقتصادية تُبحث من وجهة نظر مقارنة على يد مؤرخين وأنثروبولوجيين ، متأثرين فى تفكيرهم بعلم الاجتماع ، وفى دراستهم هذه مجال خصب للبحث والكشف الاجتماعى . ولنضف إلى ذلك كله تلك الدراسات المتعلقة بأحوال المجتمع المعاصر ، وهى الدراسات التى تتزايد بسرعة هائلة ، وتقوم بها كل البلدان المتمدينة ، وتُتبع فيها غالبا مناهج إحصائية لها قيمتها الكبرى : ومن الممكن الاعتماد عليها إلى حد بعيد . ويجدر بنا أن ننوه خاصة بتلك الدراسات المتعددة لمناطق بأكملها، منها الكبير ومنها الصغير ، وهى الدراسات التى تتراكم الآن بسرعة ، وهذه الدراسات ، وإن لم تصبح مترابطة بعد ، فإنها إن عاجلا أو آجلا سوف تقدم إلى الباحثين المشتغلين

بالتنظيم المذهبي العام مواد لها قيمتها فى الدراسة المقارنة . كذلك أحرز تحليل الأسباب الرئيسية للتغير والثبات الاجتماعى بعض التقدم ، وإن كان علم النفس الاجتماعى ، الذى يمكنه فى رأيى أن يساهم بأكبر نصيب فى هذا المضمار ، لا زال فى مرحلة أولية إلى حد بعيد .

وبين أن تناول هذا الميدان الواسع ، حتى لو كان تناولا موجزا ، هو أمر يستحيل تحقيقه فى كتاب صغير كهذا . لذا اخترت للبحث مشكلات هامة معينة ، واستهدفت فى ذلك توضيح المجال العام لعلم الاجتماع وبيان مناهجه ، كما عرضتهما بإيجاز فى هذا الفصل وفى الفصل السابق . ويبحث الفصلان الثالث والرابع فى بعض الأحوال التى تتحكم فى حياة الجماعات ، فيختص أولهما بدراسة أثر البيئة الطبيعية والجنس ، ويختص ثانيهما بتحليل نفسانى (سيكلوچى) لعناصر الطبيعية البشرية التى لها أوثق صلة مباشرة بالعلاقات بين الإنسان والإنسان . ويلى ذلك بحث يهدف إلى عرض بعض أنواع العلاقات الاجتماعية التى درسنا خطوطها العامة فى هذا الفصل ، وإن كنا بطبيعة الحال لن نحاول وصفها بإسهاب . ويعالج الفصل الخامس موضوع المبادئ العامة للتنظيم

الاجتماعى ، كما تتمثل فى نمو الجماعات السياسية . كما يبحث فى الأشكال المختلفة للإشراف الاجتماعى ، وفى الفصل السادس ندرس مشكلة التركيب الطبقى والتنظيم الاقتصادى . ويبحث الفصل السابع ، بإيجاز كبير ، فى الاتجاهات الرئيسية للنمو الذهنى ، وذلك فى ميدان الأخلاق والدين والعلم . أما الجزء الختامى فيثير مشكلة العلاقات بين هذه المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية ، ويوضح المهمة التى تقع فى المستقبل على عاتق علم الاجتماع .

الفصل الثالث

الجنس[1] والبيئة

تتمثل فى مشكلة تأثير الجنس على التطور الاجتماعى والحضارى صعوبة كبرى . فالحقائق المتصلة بها عظيمة التعقيد ، وهى تتطلب من أجل تفسيرها تضامن علوم كثيرة ، كالأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم الوراثة وعلم النفس المقارن ، والآثار ، والتاريخ . على أن هذه العلوم يتفاوت حظها من التقدم تفاوتا كبيرا ، والمتخصصون فيها عرضة لأن يدرس أحدهم نتائج الباقين دون أن يتمكن من اختبار مدى دقتها أو إمكان الاعتماد عليها . أما عالم الاجتماع الذى يرغب فى القيام باستعراض عام للعلاقات بين الجنس والحضارة فيقف موقفا أسوأ : إذ يلفى نفسه وقد غرق فى خضم من المواد التى لا يمكنه السيطرة عليها ، ومن

---

(١) ترجمت كلمة Race بالجنس ، وترجمت الصفة Racial بالعنصرى ، وقد أدت إلى هذا الاختلاف بين ترجمة الاسم وترجمة الصفة المشتقة منه اعتبارات عدة ، منها غموض معنى كلمة « عنصر » إذا استخدمت فى كل الأحوال للدلالة على المقصود بالجنس (ويظهر ذلك الغموض إذا أحللناها محل كلمة « الجنس » فى عنوان هذا الفصل) ، ومنها ماتجلبه الصفة « جنسى » من ارتباطات بعيدة عن الموضوع إذا أحللناها محل الصفة « عنصرى » . (المترجم)

النظريات التى يتبين له أنها متحيزة ، ولكنها تستند إلى تأييد المتخصصين فى مختلف الميادين . ومما يضاعف من متاعبه أن مناقشة المشاكل قد زادت حدتها الأهواء والعداوات والخصومات السياسية ، وأصبح التنزه العلمى أمرا يزداد صعوبة على الدوام . غير أن هذه الأهواء ليست كلها متحيزة إلى جانب واحد : فهناك تحزب يقوم على ادعاء المساواة ، كما أن هناك تحزبا يقوم على ادعاء عدم المساواة . فأولئك الذين يبدأون بالتسليم بأن البشر جميعا تجمعهم وحدة وهوية أساسية ، يميلون إلى البحث عن تفسير للفروق الحضارية فى البيئة الطبيعية والاجتماعية ، وإلى تأكيد مرونة الطبيعة البشرية وقابليتها للتشكل . أما أولئك الذين يتحزبون للرأى المضاد ، فيميلون إلى تفسير هذه الفروق بأنها ناتجة عن تفاوت فطرى أو وراثى يرونه ثابتا أو على الأقل ذا دوام عظيم . ومن الأسلم أن نقول إنه لم تكشف حتى الآن وسيلة عملية تمكننا من فصل العوامل الوراثية من عوامل البيئة ، ومن تقدير الدور الذى تلعبه كل منهما فى تشكيل المدنية . ومن الواضح أن الموضوع يقتضى بحثا طويلا شاقا ، ولا ينفع فيه التأكيد القاطع لأى الرأيين .

وسأهتم هنا بإيجاد تحديد دقيق للمسائل التى تثار ، وبإيضاح نوع الإجابات التى يمكننا أن نجيب بها عن هذه المسائل فى ضوء

معرفتنا الحالية . وفى وسعنا أن نصوغ هذه الأسئلة مؤقتا على النحو الآتى :

(ا) ما الذى يعنيه علماء الأنثروبولوچيا الطبيعية بكلمة الجنس ؟ وإلى أى مدى يمكن الركون إلى ماأتوا به من تصنيفات ، واتخاذها وحدات صالحة لدراسة العلاقة بين العوامل الوراثية وأشكال الحضارة والمدنية ؟

(ب) هل تختلف الأجناس البشرية المتنوعة فى تركيبها الذهنى الفطرى ؟ وهل تؤدى هذه الفروق ، إن وجدت ، إلى تحديد الفروق فى الطابع الذهنى بين مختلف الأمم أو الشعوب ؟

(حـ) أى ضوء تلقيه الإجابة عن هذين السؤالين ، على هذه المشكلة العامة ، مشكلة العلاقة بين الجنس والحضارة ؟

* * *

(ا) يعنى علماء الأنثروبولوچيا بالجنس ، جماعة من الأفراد يشتركون ، خلال حدود معينة من التنوع ، فى مجموعة من السمات الموروثة تكفى لتمييزهم عن الجماعات الأخرى . ولكى تتخذ السمات معايير للجنس ، ينبغى أن تكون موروثة ، وأن يكون لها دوام نسبى رغم ما يطرأ على البيئة من تغيرات .

وفضلا عن ذلك ، فمن الواجب أن تكون هذه السمات

مشتركة بين عدد كبير كبرا معقولا ، فالسلالة العائلية التى تتصف بخصائص موروثة معينة لا يمكن أن تعد جنسا ، وإن كان من الممكن نظريا أن تعد كذلك لو أنها تكاثرت وانتشرت فى بقعة جغرافية معينة . وأهم السمات التى استخدمها علماء الأنثروپولوچيا فى تصنيفاتهم :

(١) شكل الشعر : الذى يقسم إلى مسترسل ، وناعم ، ومتموج أو مجعد ، ومفلفل أو « أكرت » .

(٢) اللون : ويشتمل على لون الشعر والعين والبشرة .

(٣) شكل الرأس ، وخاصة نسبة عرض الجمجمة أو الرأس إلى طولها .

(٤) القامة والأبعاد الجسمية .

(٥) بعض خصائص الوجه ، كشكل الأنف ، وشكل الشفتين ، وشكل الجفون . ويستخدم دائما مزيج جامع بين هذه السمات فى التميز بين جماعات الأجناس ، ومن الواضح أن عدد الجماعات الذى نصل إليه لابد أن يتفاوت تبعا لعدد مجموعات السمات التى تميز بينها . وليست هناك فيما يبدو سمة واحدة يمكن أن تعد هى الأساسية ، بل إن علماء الأنثروپولوچيا يهتمون أحيانا بسمة أو مجموعة سمات ، وأحيانا أخرى بسمة أخرى أو مجموعة سمات أخرى ، تبعا لاختلاف أغراضهم . على أن بعض التصنيفات

الأخيرة التى أحرزت قدرا كبيرا من الذيوع تتخذ من شكل الشعر نقطة بداية للوصول إلى التقسيمات الأولية ، ثم تلجأ إلى أشكال القامة ، وقياس الأنف ، واللون لأغراض التقسيم الفرعى .

وقد تعددت الوسائل التى اقترحها علماء الأنثروپولوچيا للتصنيف ، بل إن أحدث هؤلاء العلماء يختلفون بعضهم عن بعض اختلافا بينا . فسيرچى (Sergi) يقول بثلاثة أجناس رئيسية ، وأحد عشر نوعا ، وواحد وأربعين فرعا ؛ ودنيكر (Deniker) يقول بستة أقسام كبرى : وثلاثة عشر قسما ثانوية ، وتسعة وعشرين نوعا أو جنسا بالمعنى الصحيح ، وچوفريدا روچيرى (Guiffrida Ruggeri) يقول بثمانية أنواع مبدئية وثلاثة وأربعين قسما فرعيا ، على حين يقول هادون Haddon بثلاثة أقسام رئيسية وستة وثلاثين قسما فرعيا . وكثير من علماء الأنثروپولوچيا الإنجليز يتبعون تقسيم هكسلى الذى وضعه فى سنة ١٨٧٠ ، وقال فيه بخمسة أنماط رئيسية : (الزنجى ، والأسترالى ، والمغولى ، والأصفر ، والأسمر) ، على حين يستخدم غيرهم تقسيما رباعيا ، أى القوقازى والمغولى والزنجى والأسترالى ، ويقسمون القوقازى إلى الشمالى Nordic والألپى وجنس البحر المتوسط ، وبهذا يقسمون البشر إلى ستة أقسام رئيسية .

وعلينا أن نتساءل، دون أن نناقش مدى قيمة هذه التقسيمات وغيرها، عن كنه هذه المحاولة التى يقومون بها، وعن طبيعة الوحدات التى ينتهون إليها — هذه الأسئلة كانت لها عند الأنثروبولوجيين على ما يبدو أجوبة متباينة كل التباين. فى كتابى دنكر Deniker، وربلى Ripley الهامين عن أجناس أوربا، نجد المادة المستخدمة متقاربة إلى حد كبير فى الكتابين، غير أن أحدهما يهتدى إلى ستة أجناس رئيسية والآخر إلى ثلاثة. ومرد ذلك إلى أن فهمهما لمعنى الجنس يختلف: فدنكر يعنى بالجنس مجموعة من الصفات التى تتحقق بالفعل مجتمعة فى الشعوب الموجودة. أما ربلى فيهتم بالبحث عن أنماط مثالية، أى كيانات فرضية يعتقد أنها قد وجدت فى وقت ما على صورة نقية خالصة؛ ويمكننا أن نفسر بامتزاجها التوزيع الحالى للسمات، وتفاوت هذه السمات حاليا فى مدى تجمعها. وتبعا لهذا الرأى ينبغى على علم الأنثروبولوجيا أن يجمع بين دراسة التوزيع الحالى للسمات وبين نتائج علم الإثنولوجيا (علم الأجناس) فى الفترة التاريخية وماقبل التاريخية، وبهذا يصل إلى الأنواع الأصلية الخالصة، وتاريخ امتزاجها. ويشير دنكر إلى أنه وإن كان لا ينكر أهمية دراسة بقايا الهياكل العظمية، فإنه يشك فى أن فى وسعنا، خلال المرحلة الحالية من مراحل معرفتنا، أن نأتى بشواهد تكفى لتتبع مظاهر

التقارب بين السلالات . فعدد الحالات التى درست حتى الآن هو بوجه عام ضئيل للغاية ، وهى على أية حال لا تقدم إلينا معلومات كافية إلا عن خصائص شكل الرأس ، وأحيانا عن القامة ، أما بقية الخصائص فلا تنبئنا عنها بشىء ، وبهذا تقدم إلينا هذه المواد أساسا هزيلا لتقدير مدى تفاوت هذه السمات فى ظهورها متجمعة . ولقد أحس كثير من الثقات بتلك الصعاب ، ونظر كثير منهم إلى محاولة تقديم تقسيم للسلالات يوضح أوجه تقارب الأجناس المختلفة بعضها من بعض على أنها محاولة ميئوس منها . فهذا أُيجِـنْ فيشر Eugen Fischer يقول مثلا : « إن كل محاولة لتصنيف السلالات هى محاولة عقيمة »[1] ، كما يختم ماتيجكا Matiegka عرضه لبحوث أنثروبولوجية حديثة باقتباس من توپينار Topinard يقول فيه « إن الأنثروپولوجيا لاتزال فى مرحلتها التحليلية ؛ فهى تبحث عن الأنواع . أما إرجاع هذه الأنواع إلى أصولها فهذا أمر لم نخط بعد خطوة واحدة فى سبيل إثباته » . أما مارتين Martin فى كتابه الدراسى الوسيط عن الأنثروپولوجيا فيعود صراحة إلى التصنيفات الجغرافية لتوزيع السمات وتجمعاتها ، وينصرف عن محاولة إيجاد تصنيفات

---

(١) Rasse und Rassenentstehung beim Menschen. p. 116.

للسلالات . وكثير من التصنيفات تتذبذب فى حيرة بين مختلف المفهومات التى أشرت إليها هنا عن الجنس . ويشعر الدكتور هادون Haddon بكل هذه الصعاب ، ويصرح بوضوح أن تقسيمه « ليس تصنيفا بالمعنى الذى يفهمه مصنفو علمى الحيوان والنبات إذ أنه يحتوى اعتبارات جغرافية »[1] . بل إن أسماء الأجناس فى نظره ، كالشمالى (النوردى) والألپى ، لا تعدو أن تكون معانى مجردة نافعة تعيننا على فهم الظواهر العامة . « فليس لنمط الجنس من وجود إلا فى أذهاننا »[2] . وفى موضع آخر يؤكد تعقد الموضوع ، فيقول : « إن المرء ليكاد يقول باستحالة إيجاد تصنيف محكم للجنس البشرى »[3] .

ولكى نحسن تقدير عمل علماء الأنثروپولوچيا الطبيعية ، ينبغى أن ندرك الصعوبات التى يواجهونها خلال قيامهم ببحوثهم . فأول ما نلاحظه أن الأفراد نادرا ماتتمثل فيهم كل خصائص النوع الذى ينتمون إليه نظريا ، وربما ذكر القارئ كلام ريپلى (Ripley) عن الصعوبة التى ألفى صديقه الدكتور أمون (Ammon) نفسه بإزائها عندما طالبت منه صور لأنواع

---

(١) Races of Man p. 155.

(٢) المرجع نفسه ص ١

(٣) « « ص ١٤٠

ألبية خالصة . ذلك لأنه بعد أن قاس آلاف الرءوس لم يجد حالة واحدة كاملة فى كل التفاصيل ، فقال : «لقد كان كل ذوى الرءوس المستديرة الذين أجرى مقاييسه عليهم شقرا أو طوال القامة ، أو ضيق الأنف ، أو أى شىء آخر لم يكن يجب أن يتصفوا به»[1] . ويمكننا أن نقول بوجه عام إنه كلما ازداد الشعب تمدينا ازداد تعرضه للاختلاط ، أو على أية حال ، ازداد تعدد الأنواع التى يمكننا أن نميزها فيه . بل إننا لانجد حتى بين الشعوب البدائية أى تطابق بين الشعب وبين الجنس ، ويقال إن سكان جزر أندامان هم الجماعة البشرية الوحيدة التى تقرب من الجنس «النقى»[2] .

ولقد تبين لعلماء الأنثربولوچيا أن أفراد معظم الشعوب التى درست حتى الآن لا يطابقون من كل الأوجه تلك الأنواع النقية المزعومة ، بل يتصفون بخصائص هى مزيج من صفات تلك الأنواع . وربما كان ذلك راجعا إلى اختلاط الجنس ، وهو الاختلاط الذى ظل يحدث فى كل مكان منذ أقدم العصور ،

---

(١) Races of Europe p. 108.

(٢) يلاحظ القارئ هنا سخرية مؤلف الكتاب ضمنيا من أصحاب الدعوات العنصرية ، القائلين إن الجنس الذى ينتمون إليه جنس «نقى» أو «خالص» . فهو يشير إلى أن الجنس النقى الوحيد فى العصر الحالى يتمثل لدى جماعة من أحط الجماعات البشرية فى مستواها الحضارى ! (المترجم)

ولـكن من الممكن تفسير ذلك أيضاً بأنه أثر باق من عنصر قديم غير متفرع ، خرج منه ما نفترضه من أنماط مختلفة للأجناس . ففى رأى الأستاذ فلير Fleure مثلا أن الجماعات النوردية وجماعات البحر المتوسط هى فروع لأنواع قديمة ممتزجة من ذوى الرءوس الطويلة . فالشعب البريطانى فى مجموعه بين بين ، لاهو فى هذا الطرف تماما ولا هو فى ذاك تماما . غير أنه ليس خليطا من الاثنين ، وإنمـا الأصح أنه تفرع لم يصل إلى هذا الطرف أو ذاك[1] . ومن الواضح أن مثل هذه التفسيرات الممكنة تجعل تعقب أوجه الشبه بين الجماعات المختلفة أمرا متخبطا إلى أبعد حد . ومما يزيد هذا الأمر صعوبة أننا نجهل مصدر التنوعات ، مما لا يستبعد معه أن تكون قد حدثت تغيرات مستقلة فى مختلف أجزاء العالم ، فلا يكون وجود أوجه الشبه دليلا على وحدة الأصل . فمثلا ، هل ينبغى أن نعد أفراد العنصر الألپي الأوروبى مرتبطين فى أصلهم بأفراد العنصر الألپي فى آسيا الصغرى لأنهم معا من ذوى الرءوس الصعلة (العريضة) ، أم أن عرض الرأس قد ظهر فى كل حالة مستقلا عن الأخرى ؟ وإذا ما تذكرنا ، بعد ذلك ، أن قوانين الوراثة وخاصة فيما يتعلق بآثار اختلاط

---

(١) Eugenics Review, XIV, 1922. p. 97 and Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. L, pp. 39, 40.

الجنس لم تبدأ دراستها على نهج علمى إلا فى أيامنا هذه ، وأننا على أية حال لا نستطيع أن نعتمد فى تطبيقها على المادة الشحيحة التى تستخلص من تلك الأوصاف الناقصة للعصور الماضية ، سواء منها التاريخية وقبل التاريخية — إذا ما تذكرنا كل ذلك ، أدركنا فى التو سبب حيرة علماء الأنثروبولوجيا وافتقارهم إلى الاتفاق فى تقسيماتهم .

كل هذه الاعتبارات توحى إلينا بأنه فيما عدا التقسيمات الكبرى للبشر إلى ثلاث جماعات أو أربع ، وهى التقسيمات التى تبنى على أساس سمات واضحة الارتباط — فيما عدا هذه التقسيمات لابد أن تكون تصنيفات أجناس البشر اعتباطية إلى حد بعيد ، وقيمتها الأساسية هى أن تقدم إلينا صورة عامة تجريبية مؤقتة للحقائق ، وبهذا تمهد الطريق للبحث المفصل المتوسع ولقد كان أثر ما تم القيام به من هذه البحوث المتوسعة ، هو الكشف عن الفروق التى كان يخفيها منهج أخذ المتوسطات من جماعات كبيرة ، مما يؤدى إلى فصم الوحدات الكبيرة إلى فروع عدة ، تغدو علاقتها بعضها بالبعض ، وبالمجموع الأكبر أكثر تعقدا وغموضا . فمن أندر الأمور أن نصادف جماعة محلية يتفق أفرادها فى كل الصفات العنصرية ، وإنما يكون للغالبية الغالبة من الجماعات العنصرية أصل مختلط إلى حد بعيد ، كما أن العناصر

الوراثية فيها يعاد تشيكلها فى كل جيل . وفى رأى علم الوراثة الحديث أن الجنس ينبغى أن يفهم على أنه مركب من الصفات التى اكتسبت ثباتا معينا نتيجة لطول العزلة والتكاثر الداخلى (أى التناسل بين أفراد الجنس الواحد) . أما إذا انقطعت هذه العزلة ، وحدث اختلاط فى الجنس، فإن الخصائص التى تتميز بها الجماعات المختلفة تكون على الدوام تجمعات جديدة ، وتزداد بالتدريج صعوبة تحديد الجنس المعين الذى ينتمى إليه أى فرد . فقد تكون لدى هذا الفرد خصائص معينة كانت تنتمى من قبل إلى جنس « نقى » ، ولكنه قد يحمل فى ذاته أيضا عوامل وراثية هى أساس خصائص تنتمى إلى أجناس أخرى ، وهى خصائص قد تعود إلى الظهور فى ذريته . فى رأى علماء الوراثة المحدثين « أن من الممكن جدا أن يكون لرجل فرنسى طويل القامة ، أزرق العينين، مستطيل الرأس، من خصائص الجنس النوردى أقل مما يكون لرجل قصير القامة ، أسود العينين مستدير الرأس »[1] .

ومن الواضح أن مثل هذا التحوير يجعل مهمة علم الأجناس التاريخى ، أى العلم الذى يختص بربط الشعوب الحالية بالأجناس المشابهة لها فى الماضى السحيق ، عظيمة الصعوبة والخطورة . ومن

East and Jones : Inbreeding and Outbreeding p. 250 (١)

الجائز أن علماء الأنثروبولوچيا سوف يكرسون مزيداً من جهودهم فى المستقبل لتحليل أصل أنماط الشعوب الموجودة حالياً، ولدراسة ما يمكن ملاحظته من آثار لاختلاط الأجناس .

(ب) ولأنتقل الآن إلى اختبار الأدلة المتعلقة بالفروق بين الأجناس فى الصفات العقلية .

فقد قيل بوجه عام إنه مادامت الأجناس تختلف فى الصفات المادية ، فلنا أن نتوقع اختلافها ذهنيا أيضا . ولا شك فى أن لهذه الحجة بعض القيمة . على أننا ينبغى أن نذكر أنه ليس لدينا أى سبب أولى يجعلنا نتوقع وجود أى ارتباط بين تلك الخصائص ذاتها التى يستخدمها علماء الأنثروبولوچيا معايير للجنس ، وبين الصفات الذهنية : أى أنه ليس هناك مايدعونا إلى أن نتوقع اختلاف الذكاء تبعا للون البشرة أو نوع الشعر مثلا . والواجب أن يختبر كل ارتباط كهذا اختبارا مستقلا . ولقد استدل كثير من الثقات على وجود فروق فى القدرة العقلية من الاختلافات فى حجم الجمجمة ، وفى وزن المخ ودقة تركيبه ، غير أن الأدلة فى كل هذه الحالات ليست حاسمة على الإطلاق .

١ — فقد استطاع مارتين Martin[1] أن يعد قائمة طريفة

Lehrbuch der Anthropologie. Jena, 1914. PP. 642—3. (1)

أوضح فيها أقيسة حجم الجمجمة فى مختلف الأجناس . وكان متوسط هذا الحجم فى الجماعات الأوربية هو بالسنتيمتر المكعب : ١٤٥٠ للذكور و ١٣٠٠ للإناث . وأقرب الشعوب إلى الأوربيين تلك الشعوب المتمدينة التى تسكن شرق آسيا ، والجماعات الأوقيانوسية فى المحيط الهادى والأمريكيون . والقبائل الأسترالية كانت أقل من ذلك بكثير ، إذ بلغ المتوسط فى الذكور ١٣٤٧ وفى الإناث ١١٨١ ، وقبائل الفيدا Veddas[1] ١٢٥٠ ، ١١٣٩ ؛ وسكان جزر أندامان ١٢٨١ ، ١١٤٨ . كما أن التوزيع فى كل جماعة يستحق الانتباه : فأعلى النسب تتردد لدى الشعوب المتمدينة أكثر مما تتردد لدى الباقين :

قياس يقل عن ١٢٠٠ سم^3 : الهوتنتوت ٥١٪ — الأستراليون ٤٥٪ — الألمان ٨٪ — الصينيون ٢٪ .

قياس يزيد عن ١٣٠٠ سم^3 : الهوتنتوت ١٦٪ — الأستراليون ٢٨٪ — الألمان ٧٥٪ — الصينيون ٩٢٪ .

على أن تأمل هذه القوائم بمزيد من الدقة يبين لنا أنه ليس هناك أى أساس حقيقى للقول بوجود أى ارتباط بين حجم الجمجمة وبين المستوى الحضارى . ويتضح ذلك فى الحال إذا قارنا

(١) قبائل بدائية تسكن المحيط الهندى وخاصة سيلان . (المترجم)

المتوسط الذى ذُكر للصينى ، وهو ١٤٥٦ ، ومتوسط قبائل كالموك (Kalmuck)[1] الرحل ، وهو ١٤٦٦ ، أو متوسط اليابانيين وهو ١٤٨٥ ومتوسط سكان جاوه وهو ١٥٩٠ ، وأوضح من ذلك مقارنة الكافير Kaffir[2] وهو ١٥٤٠ ، والأماكسوزا Amaxosa[3] ١٥٧٠ مع العرب وهو ١٤٧٤ . كذلك تنكشف لنا فوارق ملحوظة بين شعوب تنتمى إلى جماعة واحدة : فللإسكيمو فى جرينلند حجم قدره ١٤٥٢ ، على حين أنه لبقية الإسكيمو ١٥٦٣ ، بل لقد ذكر ليبتسلتر[4] أن متوسط قبائل الأقزام هو ١٦٠٠ سم^{٣} . ومن الملاحظ فضلا عن ذلك أن التفاوت بين الأفراد كبير فى كل الجماعات ، ويحدد مارتن نطاق هذا التفاوت بأنه يقع مابين ١١٠٠ و ١٧٠٠ سم^{٣} .

٢ ــ أوزان المخ : يحدد توبينار (Topinard) متوسط وزن المخ للأوربيين على أساس دراسة ١١ ألف حالة بأنه ١٣٦١ جراما للذكور و ١٢٠٠ للإناث . أما عدد الحالات التى درست من الأجناس الأخرى فهو قليل . ومن المعلوم أن

---

(١) قبائل مغولية تعيش فى جنوب روسيا بين نهرى الدون والفولجا ، كما تعيش فى سيبريا . (المترجم)

(٢) قبائل تسكن الساحل الشرقى لإفريقية . (المترجم)

(٣) قبائل تتكلم لغة البانتو فى الجزء الشرقى من مقاطعة الرأس باتحاد جنوب إفريقية . (المترجم)

(٤) Lebzelter. P. 798

التفاوت فى هذه الحالة يكون كبيرا ، إذ أنه يتراوح بين ١٥١٣ و ١٥٨٧ فى حالة زنوج أمريكا ، وبين ١٠٦٣ و ١٧٩٠ فى حالة اليابانيين ، ولهذا لم تكن النتائج موثوقا فيها كل الثقة . ويقتبس توبينارد الأرقام الآتية (نقلها عنه دنكر Deniker ص ١١٦) : متوسط الأوربيين ١٣٦١ ؛ زنوج أمريكا الشمالية ١٣١٦ ؛ سكان أنام ١٣٤١ ، اليابانيون ١٣٦٧ ، البوريون Buriats [1] ١٣٨٠ ، الصينيون (متوسط مأخوذ عن عدد قليل) ١٤٢٨ . ويتضح خطر استخلاص أية نتيجة من مثل هذه المقارنات فى حالة سكان تيرا دلفويجو الأصليين (Tierra del Fuego) ، فمارتن يذكر أن قبائل اليسكرا Peschera الذين يوصفون بأنهم أنصاف حيوانات ، يقترب وزن مخهم من وزن مخ الأوربى ، فإذا ما اعتبرنا حجم جسمهم كانت المقارنة فى صالحهم !

٣ — زعم كثير من الباحثين وجود فروق فى المقدرة بين الأجناس المختلفة تطابق الفروق فى دقة تركيب المخ عندهم . على أن عدد الحالات التى درست هو فى العادة عدد ضئيل للغاية ، ولما كانت توجد فى هذه الحالة بدورها فروق فردية هائلة، فإن النتائج المتعلقة بجماعات الأجناس الكبيرة تبدو غير موثوق فيها .

---

(١) فرع من المغوليين الشرقيين يسكنون المنطقة المغولية الشرقية ومنغوليا ، وبعض مناطق سيبريا . (المترجم)

وينتهى كولبروجه Kohlbrugge[١] ، بعد قيامه بأوسع بحث عرف فى هذا المضمار (فحص ما بين ١٠٠٠ و ١٢٠٠ مخ) إلى أنه لاتوجد أشكال من المخ يختص بها أى جنس معين ، وأن وجود فروق بين الأجناس المختلفة فى درجة توزيع هذه الأشكال هو أمر غير محتمل ، وأن الفوارق فى التركيب الدقيق ليست من خصائص الجنس . ومن الواضح أن هذه المشكلة لازالت فى حاجة إلى مزيد من البحث .

٤ — ولننتقل الآن إلى البحث المباشر للخصائص الذهنية لجماعات الأجناس عن طريق الاختبارات . وأشهر هذه الاختبارات التى أجريت فى أمريكا على جماعات من الأجناس والأمم المختلفة . وقد أجرى أوسع هذه الاختبارات خلال الحرب[٢] فى الجيش الأمريكى ، وقيل إن الاختبارات تثبت تفوق الأجناس النوردية على الألبية وعلى جنس البحر المتوسط . ولكن يهمنا أن نلاحظ أن الأستاذ بريجهام Brigham الذى كان مسئولا عن بعض هذه النتائج قد رجع عنها رجوعا صريحا . فى مقال نشر فى مجلة علم النفس (Psychological Review) ،

---

(١) Ver. Kon. Acad. van Wetensch., deel XII, No. 4.

(٢) كتب المؤلف كتابه سنة ١٩٣٤ ، فالإشارة هنا إلى الحرب العالمية الأولى . (المراجع)

فى مارس سنة ١٩٣٠ يقول : « لقد لخصت هذه المجلة بعض الكشوف الحديثة التى تبين أن الدراسة المقارنة لمختلف جماعات الأجناس والشعوب لا يجوز أن تتم عن طريق الاختبارات الموجودة ، وتبين بوجه خاص أن واحدا من أجرأ هذه الدراسات المقارنة للأجناس وأكثرها ادعاء — أى الدراسة التى أجراها كاتب هذا المقال — قد قامت على غير أساس » . ويقوم نقده لعمله على أساس أن أرقام الاختبار لا تمثل أشياء موحدة ، ولهذا فإن أرقام الاختبارات الفرعية لا يمكن أن تجمع ، كما كان الحال فى البحوث السابقة . وإلى جانب هذه الاعتراضات الرياضية اعتراضات جدية أخرى على النتائج التى استخلصت من هذه الدراسات فيما يتعلق بالفروق العنصرية . فأولا يلاحظ أن الجماعات التى درست لم تكن جماعات عنصرية ، بل جماعات قومية . وليس هناك ما يضمن على الإطلاق أن يكون الأفراد الذين يقال عنهم إنهم إنجليز أو فرنسيون أو إيطاليون يمثلون أنماطا لأجناس مختلفة ، ما دام علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم يعترفون بأن الجماعات النوردية ، والمنتمين إلى جنس البحر المتوسط والجنس الألبى ، تمتزج امتزاجا وثيقا فى كل دولة من دول أوروبا الغربية . ولقد فشلت حتى الآن كل المحاولات التى بذلت من أجل إيجاد ارتباط مباشر بين الخصائص العنصرية ،

كالشعر أو لون العينين ، وبين الذكاء . وفضلا عن ذلك ، فمن الخطأ أن نفترض أن الأعداد الصغيرة التي اختبرت في أمريكا هي أمثلة صادقة للشعوب التي استخلص منها هذا العدد ، وكل الاحتمالات تشير إلى وجود فروق هامة في نوع المهاجرين الذين ترسلهم مختلف دول أوروبا إلى أمريكا . ولنضف إلى ذلك أن الدراسات التي تمت في أوربا لا تكشف عن وجود فروق يمكن أن تسمى فروقا عنصرية[١] . وفيما عدا هذه الدراسات المتعلقة بالجماعات الأوربية ، وهي الدراسات التي لاتبدو لها أهمية كبيرة يمكننا أن نلخص النتائج الأخرى على هذا النحو : فإذا نظرنا إلى معامل الذكاء بالنسبة إلى البيض على أنه ١٠٠ ، فإن معامل الذكاء بالنسبة إلى بقية الشعوب هو : الصينيون ٩٩ ، اليابانيون ٩٩ ، المكسيكيون ٧٨ . الزنوج الجنوبيون ٧٥ ، الزنوج الشماليون ٨٥، الهنود الأمريكيون الأصليون ٧٠[٢] . على أن من الصعب في ضوء طرق القياس التي استخدمت في هذه الدراسات أن نحدد الدور الذي تلعبه عوامل الجنس في تحديد معاملات الذكاء . فعلماء النفس يجمعون اليوم أن نتائج اختبارات الذكاء تتأثر بعوامل البيئة . ولذا يكون من أصعب الأمور عند مقارنة

---

(١) (ص٧٩) Klineberg وقد اقتبس من Garth : Race Psychology

(٢) Garth. P. 83.

الجماعات التى ذكرناها من قبل أن نستبعد الفروق فى الحالة الاجتماعية ، والصعوبات المتصلة بطبيعة اللغات المختلفة التى يجرى بها الاختبار ، والاختلافات فى عادات التفكير والسلوك ، وفوق ذلك كله نظرة الشعوب المختلفة إلى الاختبار . صحيح أنه قد ظلت هناك فروق عندما استبعدت عوامل البيئة هذه ، غير أن الباحثين أنفسهم نادرا ماادعوا أنهم قد نجحوا تماما فى استبعاد الاختلافات فى تقاليد البيئة أو الحضارة . ولنضف إلى ذلك كله أن بعض الشواهد تدل على إمكان تغير معامل الذكاء عن طريق تحسين البيئة . فمثلا أوضح جارث Garth «أن الهنود الأصليين والمختلطين (المهجنين) عندما وضعوا فى بيئة صالحة ، هى بيئة المدرسة الحكومية ، قد فاقوا فى درجاتهم وفى معامل ذكائهم سواهم من الهنود أو البيض الذين ينتمون إلى المدارس العامة»[1] .

وعلى ذلك ، فإلى أن نتوصل إلى وسيلة أصلح للتحكم فى عامل البيئة ، يكون من الخطر أن نستخلص نتائج متعلقة بالفروق فى الجنس من بحوث مقارنة مبنية على اختبارات ذكاء . وينبغى أن يكون حكمنا حتى الآن هو الحكم «بأن الدليل لم يقم» .

---

(١) p. 101

فإذا وجدت أية فروق فطرية بين جماعات ، فلا جدال فى أن هذه الفروق تقوى عن طريق عوامل البيئة . وفضلا عن ذلك ، فعنصر التداخل واضح ، والفروق الفردية فى داخل الجماعات أكبر من الفروق بين الجماعات نفسها .

٥ — أما الدراسات التجريبية بشأن الفروق بين الأجناس فى الصفات المزاجية وفى الطبع فلا زالت هزيلة إلى حد بعيد ، ولا زالت الوسائل التى تستخدم فى هذه الدراسات من السذاجة بحيث لا تستحق أن نناقشها هنا . على أن مؤلفات علم الاجتماع والإثنولوچيا تزخر بأحكام عامة غير تجريبية عن هذه الصفات ، ولهذه الأحكام العامة أثر فى التفكير الشائع يفوق كثيرا قيمتها العلمية ، ولهذا كانت تقتضى منا بعض التعليق : فهى كلها مشوبة بعيوب أساسية فى المنهج : فهذه الأحكام العامة أولا تعزو فى كثير من الأحيان خصائص معينة لمجموعات كبيرة من البشر ، لم تثبت وحدتهم العنصرية ، وذلك على أساس تجارب عارضة محدودة جدا قام بها سائحون وأدباء . فمثلا ، يخبرنا باحث معروف أن الجزء المغولى من البشر (الذى ينبغى أن نتذكر أن تعداده يبلغ حوالى ٦٩٥ مليونا ، أى ٣٨٪ من مجموع الجنس البشرى كله) هم بوجه عام « متحفظون إلى حد ما ، مكتئبون ، مشاعرهم جامدة ، وهم فى مظهرهم الخارجى مجاملون إلى أقصى حد ، ولكنهم

مترفعون . . . وكلهم على وجه التقريب يدمنون المقامرة »[١] .
وفى مقابل ذلك يبدى الأستاذ زليجمان (Seligman) ملاحظاته عن الصين فيقول : « حسبنا أن نرقب جماعة من العمال الصينيين يبحثون عن عمل لنقتنع بأن الصينيين أكثر تهيجا وأقوى عاطفة من الأوربيين الشماليين . . . فطبيعتهم أبعد ما تكون عن ذلك الطابع الجامد غير المكترث . . . الذى يعزى إليهم عادة »[٢] .
وبالمثل يخبرنا كثير من الثقات أن « جنس البحر المتوسط » يتميز بقوة الروح الاجتماعية ، أو بالميل إلى الصحبة . فهل يفترض أن هذا الحكم يصدق على كل سكان منطقة البحر المتوسط ؟ لنستمع إلى ما يقوله باحث أسبانى مدقق عن شعبه هو : « إن الأسبانى أبعد ما يكون عن الميل إلى الصحبة ، فإذا ما بحث عن الرفقة ، فإنما يكون ذلك من أجل أن يشعر باحتكاك شخصيته بشخصيات الآخرين ، بحيث أنه فى صحبته لا يبحث عن روح الجماعة ، وإنما يبحث عن شخصيات أخرى ، ومن هنا كان ذلك الشعور الخشن فى تجمعات الأسبان ، ذلك الإحساس الذى نشعر فيه بأنهم أشبه

---

(١) Keane, E. R. E. vol. 5, p. 529

(٢) Outline of Modern Knowledge. p. 459

ما يكونون بحقل من الأحجار الصخرية الصلدة»[١] . وفى وسعنا أن نأتى بأمثلة لا نهاية لها لمثل هذه الأحكام العامة ، وهى قلما تثبت أمام اختبار صحتها اختبارا ناقدا .

وهناك عيب ثان خطير فى علم النفس العنصرى : هو ميله إلى أن ينسب إلى جماعات الأجناس صفات مستخلصة من سلوك أفراد ينتمون إلى شعوب مختلطة العنصر ، دون أية محاولة للتحقق من خصائص جنس هؤلاء الأفراد . فعندما يقال مثلا إن تأسيس الجمهورية الأمريكية يرجع إلى دأب المهاجرين النورديين وقيادتهم ، فهل هناك أى دليل على أن هؤلاء الأفراد الذين نتحدث عنهم هم نورديون على التخصيص ، فى صفاتهم الجسمية على الأقل ؟ لا دليل على الإطلاق ، وإنما توحى الأبحاث التى أجريت على الخصائص الجسمية لقدماء الأمريكيين بأن بعضهم فقط كانوا من الشقر ، وأن ذوى الرءوس المستديرة كانوا بالتأكيد أكثر من ذوى الرءوس المستطيلة [٢] . وبالمثل فإننا عندما نفحص الرأى

---

(١) Madariaga : Englishmen, Frenchmen and Spaniards, p. 246.

والكاتب يشير إلى هذه المجموعة من الأحجار التى تستعمل فى قدح الزناد ، ليبين أن الأسبان إذ يلتقون بعضهم ببعض ، يكونون فى احتكاك شخصياتهم بعضها ببعض كاحتكاك تلك الأحجار ، ينشأ عنها الفرقعة والاشتعال . (المترجم)

(٢) أنظر Hrdlicka, The Old Americans, p.54.

الذى يتردد كثيراً ، والقائل بأن النورديين هم خير المستكشفين فى العالم ، لن نجد شيئا يدل على الطابع الجسمى للمستكشفين . وإذا تأملنا الإنجليز منهم خاصة ، وجدنا دراسة هافلوك إليس (Havelock Ellis) توضح « أن أبرز مستكشفينا وأعظمهم خبرة ، كانوا فى الأغلب من ذوى العيون الداكنة والشعر الداكن »[١] .

وأخيراً ، فى علم النفس العنصرى ، الذى يشيع اليوم ، عيب أوضح من ذلك كله ، هو إخفاقه فى التمييز بين ما يمكن أن يكون سمات وعادات حضارية ، وبين الصفات الكامنة فى الجنس ، وافتقاره إلى النظرة التاريخية بوجه خاص . فلنتأمل مثلا تلك المزايا المزعومة التى تعزى إلى النورديين من حيث هم منظمون وحكام[٢] . فلاشك أن تاريخ القبائل التيوتونية لا يثبت ذلك :

---

(١) A Study of British Genius. p. 304

(٢) لأرسطو فى هذا الموضوع تعليقات طريفة ، يقول فيها : « إن أولئك الذين يعيشون فى مناخ بارد وفى شمال أوروبا هم قوم ممتلئون نشاطا ، ولكن بهم نقصا فى ذكائهم ومهارتهم ، ومن هنا كانوا يحرصون على حريتهم ، ولكنهم يفتقرون إلى التنظيم السياسى ، ويعجزون عن حكم غيرهم . وفى مقابل ذلك نجد سكان آسيا أذكياء ومبدعين ، ولكنهم يفتقرون إلى النشاط ، ولهذا كانوا دائما فى حالة من الخضوع والعبودية . أما الجنس الهلينى ، الذى هو فى موقع متوسط بينهما ، فهو أيضاً وسط فى صفاته ، إذ هو جم النشاط ، وذكى أيضاً . ولذا يظل هذا الجنس حرا ، كما أنه أصلح البلاد كلها حكما ، وإذا تسنى له أن يكون دولة واحدة فانه يستطيع أن يحكم العالم » . (Politics,V11,7)

إذ كان الألمان قبل قيام بروسيا مشهورين بافتقارهم إلى القدرة على التنظيم الواسع النطاق . على أن التركيب العنصرى للبروسيين هو أكثر موضوعات الأنثربولوجيا مثارا للجدل ، وإن الحقائق القليلة الموجودة لتبين أن أربعة أخماس سكان بروسيا من ذوى الرءوس المستديرة[١] .

ومن الأمثلة الأخرى التى تكشف بوضوح عما يكمن فى تعميم صفات الجنس من خطر ، ذلك الاختلاف الهائل فى وصف الجنس الألبي بين كاتبين لا يفصل أحدهما عن الآخر إلا نحو ثلاثين عاما . ففى رأى ريلى (Ripley) أن الألبيين يتميزون بالصبر ، والسلبية ، والمسالمة ، وهم من الوجهة الاجتماعية محافظون ومستسلمون . ثم يقول إن مما يشهد على ذلك « الاستسلام الذليل فى الجماعة السلافية » . أما پيك (Peake) ، الذى كتب بعد الثورة الروسية : فيقول عنهم إنهم ديموقراطيون ، ويميلون فى الواقع إلى الشيوعية ، إذ « أن روسيا السوفيتية من الجنس الألبي فى الأغلب ، وقد أتى كارل ماركس من المنطقة الألبية » . ومجمل القول أن علم النفس العنصرى لا يزال حتى الآن فى مرحلة « القصص » (anecdotal stage) وخاصة عندما يبحث فى الطبع

---

(١) F. H. Haokins : The Racial Basis of Civilization. p. 185.

والمزاج . فهو يتورط فى إصدار أحكام عامة على جماعات هائلة ظل تركيبها العنصرى غير محقق ، وربما كان من المحال التحقق منه . وهو لا يستبعد العوامل التاريخية والاجتماعية ، ولم يكشف عن أية وسيلة علمية يعزل بها العناصر الوراثية عن عناصر البيئة ، وتبدو أهمية هذا النقص بوجه خاص إذا أدركنا أن معلوماتنا عن القوانين التى تتحكم فى وراثة صفات الطبع والمزاج ضئيلة إلى أبعد حد . ونحن لانجد مايدعو إلى الشك فى أن لهذه الصفات أساساً وراثياً ، غير أن هذا لا يعنى أنها سمات للجنس . أو أن لها ارتباطا ضروريا بالصفات الجسمية التى تستخدم معايير للجنس . أما المحاولة التى بذلت حديثاً للربط بين أنماط التركيب المختلفة التى يقول بها كرتشمر (Kretschmer) وبين أجناس محددة ، فلم تفلح حتى الآن ، وفى رأى الباحثين المدققين أن كل أنماط التركيب توجد فى أى جنس من الأجناس[١] . ومن المفيد أن نلاحظ أيضاً أن البحوث التى أجريت بواسطة « طريقة التصنيف » حول العلاقة بين السمات السمراء والشقراء ، وبين مختلف الصفات المزاجية والخلقية ، كحب العدوان ، والصبر ، والهمة والسيطرة والمحاكاة والاستسلام ، هذه البحوث قد أدت إلى نتائج سلبية[٢] .

---

(١) Ziehen : Grundlagen der Charakterologie. p. 241

واقظر أيضاً الاقتباسات التى يوردها فى هذا الموضع نفسه :

(٢) D. V. Paterson : physique and Intellect. p. 218 .

ومما يؤسف له أن الأنثروبولوچيا الطبيعية لم تعر حتى اليوم إلا انتباها ضئيلا لما بين مجموعات الأجناس من فروق فسيولوچية متميزة عما بينها من فروق تشريحية .

ومن الممكن أننا إذا توصلنا إلى معلومات أوسع عن الفروق الفسيولوچية ، فسيلقى على مشكلة العلاقة بين الجنس والمزاج ضوء أوضح .

٦ — وهذا يؤدى بنا إلى مشكلة عويصة ، هى مشكلة الطابع القومي . والمقصود بهذه الكلمة ، مجموعة النزعات الفكرية والوجدانية والسلوكية التى ينفرد بها شعب معين ، وتنتشر فيه ، وتتجلى باطراد متواصل أو متقطع فى أجياله المتعاقبة . وربما كان فى وسعنا أيضاً أن نتحدث عن مزاج شعب معين ، قاصدين بذلك صفات ذهنية خاصة ، مثل درجة الشدة فى الاستجابة ، وسرعة النشاط ، ومدى استجابته للمؤثرات ، ولون المزاج ، أو الطابع الانفعالى السائد فى سلوكه . فإن كان هناك ما يسمى بالمزاج القومى ، فمعنى ذلك أن هناك فروقا بين الجماعات القومية بالنسبة إلى هذه الصفات . وحين نسمى هذه الصفات قومية ، نقصد أنها تسود شعبا معينا على نطاق واسع وعلى الدوام ، كما نقصد أنها تنعكس على نظم ذلك الشعب وتقاليده ومظاهر نشاطه العام وسياسته . وعلى هذا الأساس يقال مثلا إن الألمان أجلاف أو ثقلاء

(Heavy) (Lourds Allemands) ، ويقصـد بذلك أن استجابتهم بطيئة ، ولـكنهم بمجرد أن يستثاروا يغدون متحمسين مثابرين ، كما يقصـــد بذلك أنهم يتصفون بالصبر والنشاط ، والنظام والدقة ، وأنهم يفتقرون إلى الروح الصريحة ، ولديهم ميل إلى النزعة الفردية والانعزالية . كذلك يقال إن الأمة الإنجليزية تتميز بالنشاط والابتكار ، والشعور بالمسئولية الفردية وطاعة القوانين ولديهم ميل إلى التوفيق بالحلول الوسط وإلى الاعتدال[١] ؛ وأن الفرنسيين ذوو حيوية ، يميلون إلى الحركة ، ويتصفون بالصراحة والألفة ، ويفتقرون إلى مالدى الإنجليز من قوة ، وما لدى الألمان من الصبر الطويل[٢] ومن المحتمل جدا أنه حتى لو صح وجود مثل هذا الطابع والمزاج القومى ، بالمعنى المقصود هنا ، فسوف تـكون بين مختلف الشعوب فروق هائلة فى درجة التجانس التى يصل إليها الشعب بصفة عامة وفى مدى دوام الملامح القومية واستمرارها . غير أن الدراسات الدقيقة للفروق بين المدينة والريف ، أو بين مختلف الجماعات المهنية أو الاجتماعية — هذه الدراسات ، إن وجدت ، فهى قليلة نادرة . أما عن استمرار الطابع القومى ، فقد أكد الكتاب الألمان بوجه خاص ،

---

(١) Barker : National Character. p. 271

(٢) Fouillée : Esquisse psychologique des peuples Européens. p 458 .

دوام الطابع القومى ، وكانوا فى ذلك متأثرين بنظريات عن الروح القومية أو فى الأغلب بمذاهب عنصرية . غير أن هذا الدوام قد أكده أيضا مؤرخون فرنسيون ، كما أكده فى انجلترة كتاب مثل ماكدوجل (Mc Dougall) فى كتابه « العقـــل الجمعى The Group Mind » الفصل (١٦) وليس فى وسعنا هنا أن نناقش تفاصيل هذا الموضوع . ولكن الذى لا شك فيه هو أن هناك قدرا من الاتصال فى حالة الأمم الكبيرة ذات الماضى التاريخى الطويل . ولكن حتى فى هذه الحالة لا يكون هناك ما يبرر القول بأن الطابع القومى شامل أو غير قابل للتغير . وذلك ما أشار إليه هيوم (Hume) بوضوح فى مقاله المعروف عن الطابع القومى إذ يقول : « لقد كان قدماء الأسبان قلقين ، ثائرين ، وبلغ تعلقهم بالحرب حدا جعل الكثيرين منهم ينتحرون عندما جردهم الرومان من أسلحتهم . أما اليوم (أو على الأقل منذ خمسين عاما) فلا يقل عن ذلك صعوبة أن تستحث المحدثين من الأسبان إلى خوض غمار الحرب » . ولاحظ هيوم ، فى تاريخ انجلترة ، فروقا كبيرة بين الحقب المختلفة فى درجة التحمس للدين . ولقد أشار الأستاذ باركر (Barker) إلى الميول والعادات الجديدة التى أخذت تنمو فى انجلترة الحديثة : كازدياد حدة المزاج ، والميل إلى التكتل ، وازدياد الاستعداد للخضوع

لتنظيمات الدولة[1] . وفى الألمـان المحدثين نجد مثلا واضحا للانتقال من نزعة فردية متطرفة إلى تطرف بالغ فى عبادة سلطة الدولة . أما محاولات تقدير إمكانيات أى شعب على أساس ماله من طابع مزعوم ، فهى محاولات لا تؤمن عواقبها على الإطلاق ، كما تبين بوضوح من مصير مثل هذه المخاطرات فى الماضى . فمن الأمثلة الجيدة لذلك شك الأوربيين فى محاولات اليابانيين صبغ بلادهم بالصبغة الغربية ، وهى المحاولات التى ظن أن مآلها سيكون إلى الإخفاق ، أو تلك الآراء التى أبداها كتاب قدماء عن قدرة الإيطاليين والألمـان فى ميدان الصناعة ، وهى الآراء التى تبدو مضحكة فى ضوء التطور التاريخى الأخير .

وسوف يتبين لنا أن علم النفس الشعوبى ، لم يكد يصل إلى مرحلة الدقة العلمية . فقوامه أساساً سلسلة من الانطباعات ، يقوم بها فى الغالب كتاب لامعون ، وملاحظون مدققون لسلوك مختلف الشعوب ، واستدلالات عن نزعات الشعوب ، مستخلصة من دراسة نظمها ، وما ساهموا به فى ميادين الفن والعلم . وليس لنا أن نستهين بهذه الجهود ، أو نرتكب خطأ إنكار وجود الخصائص القومية لمجرد أن هذه الخصائص لم تخضع حتى الآن

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٧١ .

للتحليل الدقيق أو للقياس الكمى . وقد يكون لنا أن نتوقع نتائج أصح إذا عرفنا المزيد عن الناحية الوراثية للطبائع ، وإذا توصلنا إلى وسيلة عملية موثوق بها — تمكننا من ملاحظة سلوك الجماعة وتسجيله .

ولنتأمل الآن ما يمكن أن يكون للجنس من أثر على الطابع القومى . وقد نتصور أن هذا الأثر يحدث على النحو الآتى : فإذا افترضنا أن الأجناس تختلف فى نزعاتها الموروثة ، فإن هذه النزعات الفطرية سوف توجد بنسب مختلفة بين مختلف الأمم أو الشعوب ، وذلك تبعا لما دخل فى تكوينها من سلالات عنصرية . وفضلا عن ذلك ، فإن عوامل البيئة ، وضمنها تأثير الشعوب الأخرى ، وتاريخ الشعب نفسه ونظمه الداخلية ، هذه العوامل سوف يكون لها تأثير انتقائى أو انتخابى على مجموعة النزعات الفطرية فتشجع بعضها وتستأصل البعض الآخر . ونتيجة ذلك هى تكوين نمط قومى له دوام نسبى يمكن أن ينتقل بالوراثة . وعلى هذا النحو يكون للنظم والأحداث التاريخية تأثير غير مباشر على الصفات التى كانت موجودة أصلا ، وذلك عن طريق التشجيع أو الاستئصال أو الكبت ، على الرغم من أن هذه الصفات يمكن أيضا أن تعد ، بمعنى ما ، أساسا للنظم والأحداث التاريخية . فمثلا ، نجد أن الهجرة الإجبارية التى تحدث

الآن[1] للألمـان ذوى الشخصية القوية والاستقلال العقلى ، قد تسهل فى ألمـانيا نمو النظم التى تتطلب خضوعا وانقيادا ، وقد تكون النظم التى تنمو على هذا الأساس عاملا يزيد هذه الصفات رسوخا فى أذهان الألمـان . أما فى الأوقات العادية ، فقد يحدث هذا التأثير الانتقائى للنظم على نحو أبطأ وعلى نطاق أضيق مما يعلل لنا الثبات النسبى للطابع القومى .

والحق أن هذا الفرض معروضا على هذا النحو هو فرض معقول للغاية . ولـكنا إذا اختبرنا المحاولات التى بذلت لتطبيقه تطبيقا مفصلا وجدنا أن معظم هذه المحاولات ينطوى على التجاء إلى عوامل مجهولة ، بل عوامل ربما لا يوجد إلى معرفتها سبيل . فالأمم أو الشعوب التى يراد وصف طابعها كلها مختلطة القوميات والشعوبية ، ولا نعلم من الوجهة العلمية شيئا عن تلك الخصائص الفطرية لتلك الأجناس النقية التى نفترض وجودها ، والتى يزعم أن هذ الشعوب قد تركبت منها .

فالأوصاف التى تقال على التركيب الذهنى الفطرى للنورديين أو الألبيين أو شعوب البحر المتوسط ، هى ذاتها مستمدة من

---

(١) يلاحظ أن الـكتاب قد ألف فى بداية عهد الحـكم النازى فى ألمانيا حين هاجر كثير من علماء الألمان وكتابهم إلى بلدان أخرى . (المترجم)

تاريخ الشعوب ، مع أن طابع هذه الشعوب هو نفسه الشيء المراد وصفه . على أننا مادمنا لانعلم إلا القليل عن آثار اختلاط الجنس على الصفات العقلية ، ومادامت السمات ، على مايبدو ، تتجمع ثم يعاد تجمعها على أنحاء لاحصر لها ، فإن إعادة تصوير الأنماط العقلية للأجناس الأصلية لايعدو أن يكون رجما بالغيب . وكلما رجعنا فى الزمان إلى الوراء ، ازداد هذا الأمر صعوبة . فما يقوله الكتاب الرومانيون مثلا عن الخصائص العقلية للغاليين (Gauls) والجرمانيين إذا ماحملت أقوالهم على محمل الجد ، هو بالتأكيد أمر قليل الجدوى فى الوصول إلى التركيب الذهنى للجنس الألپي والنوردى . والحق أن هذه النظرية قد بلغت من المرونة حدا يجعل من الممكن استغلالها لتأييد أية فكرة يراد إثباتها عن صفات الجنس ، ولو ظهر أى خروج عن معيار الجنس المثالى ، فمن الممكن أن يعزى ذلك إلى اختلاط الجنس . وفى هذا يقول عالم أنثروپولوچى ألمانى مشهور « إن النفوس النوردية قد تتحد فى كثير من الأحيان بأبدان غير نوردية ، على حين قد تعمر نفس غير نوردية على الاطلاق بدنا نورديا خالصا »[1] . وبالمثل يكون من المألوف عند بحث العلاقات بين الشعوب البيضاء والشعوب الملونة ، أن تعزى أية ميزة نصادفها فى قدرة رجل

---

(1) Kossina : Ursprung der Germanen. p. 127

ملون أو فى طبعه إلى عرق « أبيض » فى السلالة التى انحدر منها . مثل هذه « التفسيرات » لاتقوم على دليل ، بل هى تفتح الباب على مصراعيه للتعصب والتحزب .

وبجمل القول أن علم النفس الشعوبى لم يستفد حتى الآن من علم النفس العنصرى إلا القليل . فتحليل سمات الطبع والمزاج والمقدرة من الوجهة الوراثية هو أمر هام ، غير أنه لم يطبق إلى الآن على الجماعات الكبيرة إلا تطبيقاً يسيرا . وخير السبل فى هذا المضمار هو أن نبدأ بتفسير الأمور من خلال العوامل التى يمكن التحقق منها ، كالعقائد ، والعوامل الجغرافية والاقتصادية والسياسية ، وأن نركز جهودنا حاليا فى استنفاد إمكانيات هذا التفسير ، ولا نلجأ إلى خصائص الجنس إلا عند بحثنا للظواهر التى ظلت من غير تفسير ، أو التى لا يمكن تعليلها على أى نحو آخر .

(حـ) وعلينا الآن أن نعود إلى مسألتنا الأساسية — مسألة العلاقة بين الجنس وبين الحضارة أو المدنية . فالعرض العام للحقائق الأنثروبولوجية والتاريخية يوضح لنا أن توزيع السمات الحضارية لايسير تبعاً للجنس . فلا اللغة ، ولا الفن ، ولا أشكال التركيب الاجتماعى لها أى نوع من الارتباط الوثيق بجماعات عنصرية متميزة . ومع ذلك فقد أكد كثير من الباحثين أهمية

الجنس ، بوصفه عاملا من عوامل نمو الحضارة ، وذلك لأسباب عدة ، سوف أناقش هنا أهمها مناقشة موجزة :

١ — أرجع البعض ما يوجد فى المستوى الحضارى من فروق إلى اختلافات فى المواهب الفطرية أو الكامنة فى الجنس . فقيل مثلا إن تخلف الزنجى ينبغى تفسيره على أساس أن قدرته فى مستوى منحط . على أن مثل هذه الحجج التى تُرجع الفعليات إلى الممكنات لا ترتكز على أى أساس متين . وفى وسعنا أن نثبت تهافتها إذا تساءلنا : ماذا عسى أن يكون رأى أى مشاهد رومانى لو قيل له إن البرابرة التيوتونيين سوف ينشئون فى يوم ما تلك الموسيقى الرائعة وتلك المذاهب الميتافيزيقية المتعددة ؟ الحق أن حيوية سكان أوربا الغربية ونشاطهم شىء جديد ، ولقد كان من المحال أن يتكهن بهما مخلوق قبل القرن السادس عشر . « فأى شخص نافذ البصيرة يستعرض العالم فى أوائل القرن السادس عشر كان خليقاً بأن ينتهى إلى أنه لن تمر أجيال قليلة حتى يغدو العالم بأسره مغوليا ... أو قد يكون مسلما »[1] . وليس من المستبعد أن يصل الزنوج إلى مستوى الأجناس الأخرى خلال بضع مئات من السنين مثلا ، وهى حقبة لا تكون إلا جزءاً يكاد لا يذكر من الوقت الذى استغرقته أنماط الأجناس البشرية فى تميزها بعضها

(١) H. G.Wells : Outline of History, 2, p. 49*l*.

عن البعض . ولنضف إلى ذلك أن هناك أسبابا أخرى يمكننا أن نفسر بها خصائص المدنية الزنجية ، نخص منها بالذكر قلة اتصالاتها بالحضارات الأخرى ، والطابع الخاص الذى تتميز به الأمراض فى إفريقية ، وهى الأمراض التى تودى بالقدرة الذهنية والبدنية ، وتؤدى بالمرء إلى الانهيار دون أن تكسبه مناعة[1] .

٢ — ظهرت نظريات تُرجع تدهور المدنيات إلى تغيرات عنصرية : فتدهور رومة يُعزى إلى اختلاط الأجناس (تشيمبرلن Chamberlain) وإلى الافراط فى زواج الأقارب (ريبماير Reibmayr) ، أو إلى سير عملية الانتخاب الطبيعى فى طريق عكسى ، نتيجة للحرب وتناقص النسل ، مما ينجم عنه القضاء على أصلح عناصر المجتمع (زيك ، شلماير Seek, Schallmayer وغيرهما) . ومن الواضح أن هذه النظريات يتعارض بعضها مع بعض ، ولكن ليس ثمة ، على أية حال ، أى دليل موثوق منه على حدوث تدهور بيولوجى أو افتقار إلى إنجاب رجال قادرين . « فمن الجائز أن الأسر القديمة التى كونت الجمهورية قد انقرضت ، غير أن ما اعتاده هوراس فى مؤلفاته الأدبية من التباكى على الانحلال ، إذا كان له أية قيمة علمية على الاطلاق ، يرجع إلى أوائل عهد الإمارة (Principate) ، الذى لم يكن عصر انحلال

---

(١) Norman Leys : Kenya

بل عصر تقدم ملحوظ ، ظل باقياً خلال مايقرب من قرنين من الزمان»[١] . ويستبعد مؤرخون مثل بيلوخ (Beloch) وهيتلاند (Heitland) وروستفتسف (Rostovtseff) تلك التعليلات العنصرية ، إذ يرونها ضئيلة القيمة[٢] . وإن من الأسهل فى تفسير التقلبات التى طرأت على العالم القديم ، إرجاعها ، على نحو مافعلت البحوث التاريخية الأخيرة ، إلى عوامل اجتماعية واقتصادية متشابكة ، وإلى ما كان لهذه العوامل من رد فعل على العلاقات العسكرية[٣] .

٣ — فى بحث علماء الآثار لما قبل التاريخ الأوربى ، حاولوا أن يرسموا دورات حضارية متميزة ، وأن يربطوها بجماعات معينة من الأجناس. وليس فى مقدورى أن أحدد قيمة هذه الدراسات ، غير أنى أستطيع أن أستنتج أنه حتى فى هذه الأزمان الغابرة كان حملة الحضارات المتميزة هم الشعوب لا الأجناس . فهناك شواهد

---

(١) Hobhouse : Social Development. p. 313.

(٢) Heitland : The Roman Fate. 1922.
Rostovtseff : The Decay of the Ancient World. Economic History Review, Vol. II. No. 2.
Beloch : Hist. Zeitschrift. Vol. LXXXIV.

(٣) انظر فى هذا الموضوع :
F. Hertz : Race and Civilisation, Ch. VII.
وانظر أيضاً فى الناحية الاقتصادية بوجه خاص :
Lot : La Fin du Monde Antique

تدل على اختلاط الجنس حتى منـذ العصر الحجرى القـديم (Paleolithic) ، وفى العصر الحجرى المتأخر ، كان التركيب العنصرى لأوروبا لايقل تعقداً عما هو عليه الآن . ويرى الأستاذ جوردون تشيلد (Gordon Childe) أن الجماجم التى وجدت فى مقابر الدنمرك والسويد ، والتى نسبت إلى الحضارة النوردية للعصر الحجرى المتأخر (أى الألف الثالثة ق . م) تنتمى إلى أنماط اجتماعية مختلفة . فليس فيها من ذوى الرءوس المستطيلة إلا ٣٠٪ ، وحتى هذه النسبة لايمكن أن تعزى إلى الجنس النوردى على نحو قاطع[١] . ويبين تحليل شايت (Scheidt) المفصل أن من الممكن أن نميز على الأقل تسعة أنواع من الجماجم فى أوربا الشماليـة والوسطى والشرقيـة فى العصر الحجرى المتـأخر . (Neolithic)

وفى مثل هذه الظروف تـكون هناك صعاب جمة فى ربط الأنماط الحضارية ، بالأنماط العنصرية[٢] . ويعتقد الأستـاذ جوردون تشيلد أن « الأنثروبولوچيا التى تدرس حقبة ما قبـل التاريخ ، لن تنتهى ، إذا استمرت على هذا النحو ، إلا إلى الفوضى » وينتهى قاله Wahle ، فى بحث يستوحى فيه بصفة عامة روح

---

(١) History, October 1933, p. 196 .

(٢) Die Rassen der jüngeren Steinzeit in Europa. P. 68

تحبيذ التفسيرات العنصرية ، إلى أن المحاولات التى بذلت فى هذا المضمار حتى الآن لا ترتكز على أى أساس مقنع ، وأنها تفترض مقدما وجود فروق هامة فى المواهب لم يثبتها حتى اليوم أى دليل[١] .

٤ — ظهر كثير من المزاعم المبالغ فيها ، تشيد بالجنس النوردى بوصفه خالق المدنية والحفيظ عليها . والحق أن الكثير مما كتب فى هذا الموضوع ينتمى إلى سقم التفكير ، وقيمته الكبرى هى فيما يلقيه من ضوء على عقلية كتابه . والنظرية ترتكز ، من ناحية ، على القول بأن الشعوب التى خلقت وأذاعت تلك اللغة التى تفرعت عنها مجموعة اللغات المسماة حاليا باسم اللغات الهندية الأوربية ، هى نفسها الجنس النوردى ، كما ترتكز أيضاً على ما يزعمونه من دور لعبه الرجال ذوو البنية النوردية طوال تاريخ المدنية . أما عن « مهد » اللغات الهندية الأوربية فهو أمر لا يزال موضوعا لخلاف واسع فى الرأى : فمن بين علماء الآثار الانجليز ، من يعتقدون أنه فى إقليم السهول بجنوب روسيا ، ولكن غير هؤلاء مثل الأستاذ چيلز (Giles) ينتهى إلى أن هذا الإقليم لا يتصف بالصفات التى يقول بها علم الأثريات اللغوية ، ولذا يقترح بدله الإقليم الذى تقع فيه اليوم النمسا والمجر وبوهيميا . بل إن الباحث الأثرى الفرنسى

(١) ملحق لكتاب شايت Scheidt الذى عنوانه Rassenlehre, p. 570

دى مورجان (De Morgan) ، يحبذ العودة إلى الرأى القديم القائل بأن أصل هذه اللغات آسيوى . أما عن الخصائص العنصرية للشعوب الأصلية المتحدثة باللغة الهندية الجرمانية ، فهو أمر لا نعرف عنه أكثر من أنهم كانوا ينتمون إلى الأجناس البيضاء . وفى هذا يقول الدكتور چيلز (Giles) : « لسنا نعرف أكانوا من ذوى الرءوس الطويلة أم العريضة ، والقامة الطويلة أم القصيرة ، واللون الأسمر أم الأشقر . ولقد تخيل الباحثون عادة أن لديهم شيئاً من السمات التى ذكر تاسيتوس (Tacitus) أنها تُنمى إلى الجرمانيين الذين عاشوا فى أواخر القرن الأول الميلادى ، غير أن كل الشواهد التى تُقدم تدعيما لهذا الرأى ليست إلا شواهد خيالية »[١] . أما عالم الأنثروپولوچيا الإيطالى چوفريد روجيرى (Giuffrida Ruggeri) ، فإنه بعد أن يناقش المسألة كلها ، يستبعدها بوصفها لغزاً لا يحل إلا عن طريق خيال مسرف يُقصد منه اللهو الشخصى . كما يقول شرادر (Schrader) : « من المحتمل جداً أن يكون الهنود الأوربيون الأوائل قد اشتملوا على قبائل وأفراد ذوى تركيب جسمى غير متجانس » . ولا يقل عن ذلك تهافتاً ، تلك الحجة التى يتذرع بها المتعصبون للعنصرية ، من أن حضارة اليونانيين والرومانيين قد استلهمت مما فى هذين الشعبين

---

(١) Cambridge Indian History. vol. I. P. 66.

من عرق نوردى . فإذا بدأنا باليونان ، وجدنا الجميع يعترفون اليوم بأن ازدهار اليونان القديمة كان فى أساسه راجعاً إلى بعث للمدنية الإيجية التى هى أقدم منها كثيراً . وجنس الإيجيين كان ، على مايبدو ، من نوع البحر المتوسط ، مع اختلاطهم فيما بعد بذوى الرءوس المستديرة . وفى العهد الكلاسيكى لليونان كان النوعان الأشقر والأسمر يوجدان جنبا إلى جنب ، ولكن ليس هناك أى أساس لربط عظمة اليونان بأى عنصر معين من عناصر الجنس فيها . بل إن أولى نتائج غزو الشعوب الشمالية لليونان كان بدء فترة من الظلام لم تفق منها اليونان إلا بعد بضعة قرون ، وكان الوافدون بلا جدال أحط فى حضارتهم من الشعوب التى سيطروا عليها . أما عن الرومان ، فإن التركيب الأصلى لشعبهم لا يزال مثارا للجدل . فقيل إن النبلاء (Patricians) والعامة (Plebeians) يختلفان فى الجنس ، غير أن هذا يبدو أمرا مشكوكا فيه إلى حد بعيد . فى وصف دكسون (Dixon) لما دلت عليه الجماجم من شواهد ، كان الرومانيون الأولون هم فى الأغلب من ذوى الرءوس المستطيلة المنتمين إلى نوع البحر المتوسط ، أما فى فترة الإمبراطورية فقد أصبح الشعب فى أساسه من ذوى الرءوس العريضة ، ويبدو أن غزاة العصر الحديدى

الذين كانوا يشتملون على رجال من النوع النوردى ، وكانوا على ما يبدو قليلى العدد، قد اندمجوا سريعا فى النمط الموجود من قبل .

والحق أن من الممكن فى مشكلة المدنيات القديمة بوجه عام أن ينسب المرء الفضل لجنس البحر المتوسط أكثر مما ينسبه إلى أى جنس آخر . فهذا الجنس لم يشيد الحضارات الإيجية فحسب ، بل شيد أيضا حضارة أور (Ur) وكيش (Kish)[1] ، وكان أحد فروعه أساسا للمدنية المصرية القديمة . غير أن الجزم بأن الفضل يرجع إلى نوع البحر المتوسط وحده لا يقل خطأ عن القول بأنه يرجع إلى النوع النوردى وحده . إذ أننا لا نصادف فى أية حالة من هذه الحالات التى عرضناها جنسا نقيا . ففى حالة المدنيات المصرية والسومارية (Sumarian)[2] والإيجية مثلا ، كان هناك عنصر دخيل ، هو عنصر شبه أرمنى (Armenoid) لا يمكننا أن نحدد مدى تأثيره بدقة . أما فى حالة ألمانيا الحديثة ، فإن ادعاء النورديين بأنهم خالقو الحضارة لا تدعمه إلا شواهد ضئيلة للغاية . فبواكير ازدهار الحضارة الألمانية لم تظهر فى شمال

---

(١) دويلات فى مملكة بابل القديمة . (المترجم)

(٢) مدنية الشعوب القديمة التى كانت تسكن وديان دجلة والفرات ، ومنها انتقلت إلى الخليج الفارسى . وهى من أقدم المدنيات المعروفة ؛ إذ ترجع إلى الألف الخامسة قبل الميلاد . (المترجم)

ألمانيا وإنما ظهرت فى جنوبها، وفى وقت كان العنصر غير النوردى هو السائد فى الشعب[1] . وفضلا عن ذلك فإن الدراسات التى أجريت على كبار المفكرين الألمان لقياس أبعاد رءوسهم قد كشفت عن انتشار ملحوظ لنمط الرءوس العريضة بينهم . ويقدم إلينا ڤيدنريش (Weidenreich) هـــذه الأرقام لأبعاد الرأس : شوپنهور ٩٠ـ ليبنتز ٩٢ ــ كانت ٨٥ـ بيتهوفن ٨٥ــ شيلر ٨٤٫٢ ــ جيته ٨٨ ــ أما باخ فهو متوسط الرأس ، وهو قطعا لم يكن من النمط النوردى . بل إن ڤيدنريش يذهب إلى حد القول بأنه لم تظهر حتى الآن أية حالة كان فيها أحد عظماء الألمان مستطيل الرأس[2] . ولقد دلت دراسة هنتنجدن Huntingdon عن توزيع العبقرية فى أوروبا[3] ، على أنه لا توجد أية علاقة بين الطابع العنصرى وبين كثرة العباقرة أو نوعهم .

ولنجمع الآن بين النتائج التى انتهينا إليها خلال هذا العرض . فأولا نلاحظ أن الجماعات التى يسميها علماء الأنثروپولوچيا بالأجناس تكون وحدات لا تساعد أبدا على دراسة الدور الذى تلعبه العوامل الوراثية فى المدنية . وسيظل لزاما على هذه الدراسة

---

(١) W. Schmidt : Rasse und Volk. p. 51.

(٢) Rasse und Kôrperbau p. 140.

(٣) انظر كتاب haracters of Races

أن تتوفر ، خلال وقت طويل ، على التحليل الوراثى لجماعات أكثر تحددا ، وعلى كشف الوسائل العلمية التى يمكن بها فصل عوامل البيئة من عوامل الوراثة . وثانيا نجد أن دراسة الفروق النفسانية بين الشعوب، متميزة عن الأجناس، لاتستمد فى الوقت الحالى من علم النفس العنصرى عونا كبيرا . وثالثا، لم يثبت حتى الآن وجود ارتباط بين الحضارة والجنس ، ومن المحتمل جداً ألا تكون أية حضارة لأى شعب معلوم قد نشأت كلها عن النمط الأصلى لهذا الشعب . أما النتيجة الرابعة ، فهى أكثر إيجابية ، وأعنى بها أن الحضارات تهاجر وتمتزج على الدوام . وخامسا ، قد يصاحب هذا الامتزاج أحيانا اختلاط عنصرى ، وإن تكن هناك أمثلة عديدة لحضارات انتشرت دون أن يترتب على انتشارها أى امتزاج عنصرى واضح . وتلك نقطة لم أعالجها فى مناقشتى العامة للموضوع ، ولكن ينبغى أن أؤكدها هنا . فاللغات والأديان مثلا قد انتشرت انتشارا واسعا دون أن تفقد من حيويتها شيئا ، وكانت فى انتقالها هذا مستقلة تماما عن الجنس ، وليس هناك أى أساس لافتراض أية فروق أساسية فى التركيب العنصرى يكون من شأنها أن تثبت عجز أية جماعة من الشعوب عن استيعاب الإنتاج الحضارى لشعوب أخرى ، أو عن أن تساهم بنصيبها فى التيار العام للمدنية . وهذا الحكم يصح ،

بلا جدال ، على مختلف شعوب العالم المتمدين ، ومن المحتمل جدا فى رأيى ، أن يكون صحيحا حتى بالنسبة إلى الشعوب المتأخرة ، فالحضارة فى أساسها مستقلة عن الجنس . وهى تزداد عنه استقلالا كلما تقدمت المدنية . ولقد كان أقل الشعوب تقدما على الدوام هم المنعزلون ، الذين يفتقرون إلى ذلك التأثير الخصب الذى يحدثه الاتصال الحضارى . ولابد أن يكون للفروق الوراثية دور فى خلق العناصر الحضارية ونشرها ، وربما أمكننا ذات يوم أن نقيس هذه الفروق بشىء من الدقة . أما فى المرحلة الحالية من مراحل المعرفة فلا يبدو من المحتمل أن تكون التغيرات فى التركيب الاجتماعى وفى المدنية قد توقفت على تغيرات فى التركيب الوراثى ، أو أن الجنس كان عاملا أساسيا خلال تيار المدنية .

أثر البيئة الطبيعية :

يرى كثير من علماء البيولوجيا أن البيئة الطبيعية لا تؤثر مباشرة فى التركيب الوراثى ، أعنى أنها لا تؤدى بذاتها إلى ظهور صفات جديدة ، وإنما تحدث تأثيرا غير مباشر ، من خلال عملية الانتخاب . وذلك بأن تدعم أنماطا معينة ، وتقضى على أنماط أخرى . وتدل كل الدلائل على أن هذا الحكم نفسه يسرى أيضاً على تأثيرها الاجتماعى . فالبيئة لا تخلق فنونا أو نظما جديدة ،

ولكنها قد تساهم بنصيب هام عن طريق تشجيع بعض التجارب وعرقلة البعض الآخر . وعلى التركيب الاجتماعى أن يتكيف تبعا للبيئة ، أو يكيف البيئة تبعا له . والطريقة الأخيرة تزداد ظهورا كلما ازدادت سيطرة الإنسان على الطبيعة . وباطراد تقدم المدنية ، تزداد العلاقات بين الإنسان والطبيعة وثوقا ، ويصبح تأثير البيئة مرتبطا ارتباطا معقدا بتركيبها الخاص وبنمو الفنون والعلوم . ونتيجة ذلك هى أن تأثير البيئة ليس ثابتا ، وكل حكم عام يصدر يكون عرضة لكثير من القيود التى تحدد من عمومه .

ومن العوامل التى لها فى تقدم المجتمعات أهمية قصوى ، الظروف الجغرافية ، التى تتحكم فى أمنها الداخلى ، ومدى سهولة اتصالها بعضها ببعض . ويبدو أن خير هذه الظروف هى تلك التى تؤدى إلى أمان داخلى نسبى ، وتتيح فى الوقت نفسه فرصة إيجاد اتصالات عدة منوعة . وطبيعى أن ظروف البيئة فى هذا الصدد تتغير على الدوام عن طريق تغير فنون الحرب وطرق المواصلات ، ولكنه فى أية مرحلة معينة من المراحل التى تمر بها هذه الفنون والطرق فى الأمة ، تظل هناك أهمية للفروق الطبيعية التى تؤثر فى سهولة الوصول إلى الإقليم وفى إمكان اتصاله بغيره .

ومن أصدق الأحكام العامة فى علم الاجتماع ذلك الحكم القائل بأن الاتصالات الحضارية هى أقوى العوامل تأثيراً فى

المدنية . ولكن تحديد خير الظروف التى تتم بها هذه الاتصالات هو مشكلة لم تبحث حتى الآن بحثاً كافياً . فيبدو أن نتائج الاتصالات تختلف اختلافا ملحوظا باختلاف أنواع الاتصال ، فهى تختلف بالاعتبارات الآتية : كون الاتصال ناجما عن : (أ) التبادل التجارى أو الثقافى دون حرب . (ب) الغزو . (حـ) الاندماج البطىء بأعداد كبيرة أو صغيرة . (ى) تشابه الشعوب المتصلة فى مستواها الحضارى أو تفاوت مستوياتها تفاوتا ملحوظا . ويبدو أن أسرع تقدم قد أحرز إنما كان عن طريق الإكثار من الاتصالات الحرة بين الجماعات القائمة بالتجارة ، وبين المستعمرات الحرة لهذه الجماعات . ومن أمثلة ذلك ، المدنية الإيجية القديمة ، ومستعمرات الفينيقيين ، ومستعمرات اليونانيين فى آسيا الصغرى وإيطاليا وصقلية ، وجمهوريات البحر المتوسط ؛ ومدن هانسا (Hansa)[1] ، ومدن الأراضى الواطئة ، والولايات المتحدة[2] . وهنا يظهر سؤال هام عن العلاقة بين أهمية الاختلاط العنصرى والاتصال الحضارى .

---

(١) مدن فى شمال ألمانيا كانت تكون عصبة ذات أغراض تجارية فى الغالب وبدأ اتحادها منذ العصور الوسطى (القرن الثالث عشر) من أهمها همبورج ولوبك . (المترجم)

(٢) J. M. Robertson : The Evolution of States. p. 58

وهناك صور عدة للاتصال الحضارى لا تتضمن أى اختلاط عنصرى ، إما لأن عدد الأفراد الذين تم بهم هذا الاتصال قليل ، أو لأن الشعوب التى اتصلت لها نفس التركيب العنصرى . وإن من المشكلات الهامة فى علم الاجتماع ، مشكلة أن نبحث النقطة الآتية : هل المدنيات الناتجة عن اندماج حضارى لم يصحبه اختلاط عنصري لها من قدرة على البقاء وعلى مواصلة التقدم المستقل مثل ما للمدنيات التى اقترن الاندماج فيها باندماج عنصرى كبير ؟

وثمة وسيلة أخرى تؤثر بها البيئة فى التطور الاجتماعى ، هى تأثيرها فى التركيب الجسمى . وأهم المسائل التى تُثار هنا هى مسألة المرض والمناعة . فانتشار الأجناس والشعوب على سطح الأرض قد تأثر بمدى قدرتها على التكيف مع مختلف ظروف البيئة ، وتأثر على الخصوص بمدى قدرتها على اكتساب المناعة ضد الأمراض المعدية . ويبدو أن نمو حضارة المدن قد توقف هو كذلك على القدره على اكتساب مناعة جزئية . ولنذكر هنا ماأوردناه من قبل من أن بعض الباحثين يرون أن أحد الأسباب الرئيسية لتخلف الشعوب الإفريقية فى الحضارة ، هو عزلتها النسبية التى ترجع ، ضمن ماترجع إليه من أسباب، إلى طبيعة المرض

فى إفريقية ، وهو المرض الذى عاق الغزو وعاق استقرار الأجناس النازحة إليها استقرارا على نطاق واسع ، حتى القرن التاسع عشر .

وأخيراً قد ذهب بعض الباحثين إلى أن أصلح الأقاليم للتقدم الاجتماعى والاقتصادى ، فيما يتعلق بالعهود القديمة على الأقل ، كانت هى تلك التى لم تكن الطبيعة فيها تهب خيراتها عن سخاء ممعن أو شح شديد ، والتى اضطر فيها الإنسان إلى أن يمارس جهوده دون أن تثنى من عزمه صعاب لا سلطان له عليها . على أن من المشكوك فيه أن يكون لهذا الحكم العام ، معروضا بهذه الصورة ، قيمة كبيرة . فقد لاحظ هربرت سپنسر (Herbert Spencer) أن المدنيات الأولى قد نشأت فى واديى النيل والفرات الخصيبين ، وفى وسعنا بالفعل أن نرد بأن التقدم فى الفنون والعلوم لا يتحقق إلا حيث توجد إمكانيات للرخاء الاقتصادى بما يزيد على حاجة الناس . ومع ذلك ، فلابد أن الفروق فى الموارد الطبيعية قد ساهمت بنصيبها فى تشكيل الحياة الاجتماعية ، وخاصة عن طريق تأثيرها فى تقدم الفنون الصناعية .

وقد يبدو ، بوجه عام ، أن أهم تأثيرات البيئة الطبيعيه فى

التقدم الاجتماعى وأقواها تغلغلا يتمثل فى تأثيرها فى الأمن الداخلى ، والتوسع العسكرى ، وعلى الاتصالات الحضارية بوجه خاص . أما تأثير مايسمى بالبيئة الاجتماعية ، فتلك مشكلة تنتمى إلى علم النفس الاجتماعى ، ويكون بحثنا لها هنا أيسر إذا ذكرنا شيئا عن الشروط النفسية للحياة الاجتماعية[١] .

---

(١) لبيان تأثير البيئة ، انظر الكتب الآتية :

J. Brunhes : Human Geography;

L. Febvre : La terre et l'évolution humaine;

L. T. Hobhouse : Social Development. Chap. V

الفصل الرابع

الأساس النفسانى للحياة الاجتماعية

فى كل العلاقات الاجتماعية يتداخل عنصران متعارضان من عناصر الطبيعة البشرية تداخلا وثيقا . فأحد هذين العنصرين يتميز قبل كل شىء بأنه اتجاهى توكيدى Assertive ، فهو يتوقع المعارضة من كل جانب ويتأهب لمقاومتها ، ومن السهل أن يندفع إلى النضال إذا ما استثير . أما العنصر الآخر فيتميز بأنه لين رقيق ، يصبو إلى الاتصال بالآخرين ، ويستجيب لهم وينشد استجاباتهم . ولقدعبر «كانت» تعبيرا رائعا عن هذا الامتزاج بين المتعارضات فى قوله : « الروح الاجتماعية غير الجماعية للإنسان (Ungesellige Geselligkeit) » وقد اعتقد كانت أن هذا التعارض هو نفسه الذى يعين على إيقاظ قوى الإنسان ، والتغلب على جموده ، وعلى أن يكتسب الإنسان لنفسه ، خلال سعيه وراء القوة ، مكانة بين أقرانه «الذين لا يمكنه أن يعيش معهم فى سلام ، ومع ذلك لا يمكنه أن يعيش بدونهم على الإطلاق » . ولولا هذه المقاومة ، لظل التنافس المرير على الوجاهة ، والرغبة الجامحة فى الكسب والقوة ، والقدرات الطبيعية للإنسان — لظلت

هذه كلها على حالها من التحول . وسواء قبلنا هذا الرأى القائل بأن الصراع المتبادل هو الحافز إلى التقدم أم لم نقبله ، فعلينا أن نسلم بأن تأكيد الذات وحب العدوان هما عنصران أصليان فى الطبيعة البشرية ، يختلطان بطرق متنوعة دقيقة لا حصر لها بالعناصر المضادة ،عناصر الخضوع والسعى إلى المشاركة . ولا شك أن من أول مهام علم النفس الاجتماعى أن يفسر هذه الثنائية فى الطبيعة البشرية ، وما لها من أصداء فى الحياة الاجتماعية .

(١) الآصرة الاجتماعية :

استمد بعض علماء النفس الميل الاجتماعى من روح التكتل . ففى مؤلف معروف يعزو الدكتور تروتر (Trotter) إلى غريزة القطيع حساسية كل عضو فى الجماعة بالنسبة إلى سلوك أقرانه ، والدافع الذى يجعله يسعى إلى القطيع ويبقى معه ، بل هو ينسب إليها أيضا تأثيرا عميقا فى عقلية أفراد القطيع . فهى تضفى على الآراء التى تصدر عن القطيع سلطة ، وطابعا من اليقين ، وتبدو مُقنعة كل الإقناع . وهى على هذا النحو تتحكم فى تشكيل نظام الأخلاق والدين بأسره ؛ والضمير فى هذه الحالة هو الروح التى يثيرها عدم موافقة القطيع على تصرف الفرد ، أما الدين فيبنى على شعور كل فرد من الأنواع المتكتلة بعدم اكتفائه بذاته ،

أو باعتماده على غيره ، وما يستتبعه ذلك من إحساسه بأنه توّاق إلى تكملة ذاته والاندماج فى كل أكبر . ويرى غيره من الباحثين أن روح التكتل ليست ميلا واحدا ، بل هى مجموعة من الميول ، تشتمل على القابلية للإيحاء ، والمحاكاة والتعاطف . على أن هذا الاستخدام الواسع للفظ أمر غير سليم ، فهو يشير إلى ميول هائلة التعقيد ، تشتمل على أنواع من الاستجابات يختلف كل منها عن الآخر اختلافا كبيرا ، وينتمى كل منها إلى مستوى فى التطور الذهنى يختلف كل الاختلاف عن المستوى الذى ينتمى إليه الآخر . ويبدو أن هذه الميول تعتمد على عوامل وجدانية ونزوعية مختلفة ، ولن يُلقى عليها إلا ضوء ضئيل كل الضآلة إذا ما كدست معا بإدراجها تحت لفظ غريزة القطيع .

والحق أن مجرد وجود هذه الغريزة فى الإنسان ، أو على الأقل كونها أصيلة فيه ، هو أمر لا يزال موضوعا لكثير من الجدل . فهذا تانسلى (Tansley) يرى أن غريزة التكتل فى الإنسان غريزة ثانوية ، إذ أن مهمتها هى تنظيم غرائز المحافظة على الذات وضبطها . ويعتقد وستر مارك أن الإنسان لم يكن فى الأصل ميالا إلى التكتل ، بل كان يعيش فى أسر منفصلة ، ولم تصبح حياة القبيلة ممكنة ونافعة إلا بعد زيادة كمية الناتج من الغذاء ، وعندئذ

فقط أخذت غريزة التكتل مكانها فى النفوس ، « لا لشىء إلا لأنها نافعة » . والذى يعنيه وستر مارك بهذه الغريزة ميل الفرد إلى أن يحيا مع بقية أفراد النوع بغض النظر عن روابط الأبوة والزوجية والبنوة . وهو ما يميز عنها الغريزة الاجتماعية التى تتصف بالميل إلى التعاون ، وتتميز فى وجهها الوجدانى بالتمتع بصحبة الأفراد الآخرين ، والشعور بالحنان المتبادل . ويعتقد دريفر (Drever) أن التجربة العامة المتضمنة فى ممارسة الميول التكتلية فى الإنسان ـ هذه التجربة تنطوى على عنصر أصيل فى الإنسان . وواضح أن المسألة لا زالت موضوعا لمزيد من البحث من جانب علم النفس المقارن وعلم الحياة . على أن من المشكوك فيه أن يكون لفظ روح التكتل أو غريزة القطيع تعبيرا كافيا عن الظواهر التى تُدرج عادة تحت هذا الموضوع . فهذه الألفاظ ، إذا شئنا الدقة ، تعنى الميل إلى الرفقة . غير أن ما يحتاج إليه الإنسان هو شىء أعمق وأشد تنوعا بكثير . إنه يحتاج إلى استجابة الآخرين ، وإلى المشاركة الإيجابية فى الأهداف . ولهذا السبب كان للعزلة التى تحرمه من هذه المشاركة تأثيرها المدمر فى عقله . غير أن هذا لا يعنى أنه فى حاجة إلى قطيع ،

أو أن أوجه نشاطه التعاونية والغيرية تنطوى على أى شبه أساسى مع سلوك الحيوانات التى تعيش فى قطيع[١] .

(٢) مشاعر الوالدين :

حاول كتاب آخرون أن يرجعوا الدوافع الاجتماعية إلى حب الوالدين . وهذه المحاولة ترجع إلى داروين[٢] ، وقد آمن مكدوجل بهذا الرأى فى صورة من صوره ، إذ قال إن حب الوالدين هو العنصر الغيرى الوحيد فى الطبيعة البشرية ؛ وأن كل ميل غيرى يُستمد منه على نحو مباشر أو غير مباشر[٣] . وهو يرى أن هذه الغريزة كانت فى الأصل أمومية ، ولكنها تحولت فيما بعد إلى أفراد الجنس الآخر ، وهذا تحول قد حدث على نحو غير كامل ، واتخذ فى الحالات الفردية صورا كثيرة متباينة ، ثم عُممت هذه الغريزة بحيث أنها لاتثار فى حالة وقوع مكروه للطفل فحسب ، بل يثيرها احتياج أى مخلوق ضعيف أو أعزل إلى الحماية . وعلى الرغم من أن ردّ الدوافع الغيرية إلى هذا الأصل قد ذاع وانتشر ، هناك أسباب قوية للشك فيه فقد يكون من

---

(١) Susan Isaac : Social Development in Young Children. p. 388.

(٢) Descent of Man. p. 161.

(٣) Outline of psychology. p. 138.

الصحيح أن حب الأم هو من وجهة التطور الزمنى ، أول خطوة من خطوات الغيرية ، ولكن هذا لا يستتبع القول بأن كل الصور الأخرى للسلوك الغيرى ينبغى بالضرورة أن ترد إليه . ولقد لاحظ داروين نفسه « فيما يتعلق بأصل مشاعر الوالدية والبنوة التى تكوّن ، على ما يبدو ، أساس الغرائز الاجتماعية ، أننا لسنا نعرف المراحل التى اكتسبت بها » . وربما كان علينا أن نعدها تنوعات حدثت على نحو ما ، ودعمها الانتخاب الطبيعى . ومن وجهة النظر هذه لن يكون هناك ما يمنعنا من أن نقول بوجود غيرها من الاستجابات الاجتماعية الأصلية أو التى لا ترد إلى غيرها ، ما دامت هى كذلك قد ثبت نفعها من الوجهة البيولوچية فى عملية الصراع من أجل البقاء . وفى هذا الرأى تجنب لذلك التأكيد الذى لا يثبته دليل ، والقائل بانتقال غريزة من الأنثى إلى الذكر ، كما أن فيه تجنبا لصعوبة إرجاع صورة عامة للسلوك إلى صورة خاصة له . ورغم أننا نرفض إرجاع كل الدوافع الاجتماعية إلى الشعور الوالدى ، فلنا أن نسلم ، مع ذلك ، بأن الحياة داخل الأسرة تقدم إلى الطفل أول أنموذج للسلوك الذى يعتد بشعور الغير ، وهى بهذا المعنى ذات أهمية أساسية فى الحياة الاجتماعية .

(٣) الحب والعدوان :

تتضمن كتابات فرويد الأخيرة نظرية فى أسس الحياة الاجتماعية لها نتائج هامة . وسأناقش هذه النظرية بإيجاز قبل أن أوضح رأيي الخاص فى طبيعة الميل الاجتماعى . ففى رأى فرويد أن الحياة الاجتماعية هى نتيجة الصراع بين الحب والكراهية أو على الأصح بين الميل الحيوى إلى الحب والميل إلى العدوان . ولقد تأثر فرويد تأثرا عميقا بمشاعر النفور والعداء التى تتغلغل فى الناس وتسمم أوثق علاقاتهم ، وهو فى وصفه للعلاقة العاطفية بين الشعوب ، يقتبس — موافقا — التشبيه المشهور لشوبنهور ، الذى يرسم فيه صورة مجموعة من القنافذ تكاد تتجمد من البرد ، فتتلاصق من أجل إنقاذ أنفسها من الموت بردا ، غير أنها سرعان ما تتفرق عندما يشعر بعضها بأشواك البعض الآخر ، إلى أن تتبين فى النهاية مسافة متوسطة يمكنها فيها أن تعيش معا معيشة محتملة . ولقد أكد فرويد فى كتاباته الأخيرة عنصر العدوان الذى يعده أوليا ، أى أنه عنصر أولى لا يُرَد إلى غيره ، وفيه القدرة — إن هو لم تخضعه عوامل تكبته — على ارتكاب أفعال قاسية لا مبرر لها ؛ فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان (homo homini lupus) . وتتوقف الحياة الاجتماعية على ضبط هذا الدافع والحد منه ، وهذا ما يتم بمساعدة الحب

أو الإيروس (Eros) ، وهو لفظ يستخدمه فرويد بمعنى عام جدا ، معادل — كما يقول — للحب الأفلاطونى ، ومعادل لكلمة الحب كما يستعملها القديس بولس عندما امتدح الحب فى رسالته إلى أهل كورنثه ، ووضعه فى مرتبة تعلو على كل شىء . على أن هذا المعنى الجرىء المعادل للمعانى السابقة ، يترك تعريف الحب أو الليبيدو (Libido) ، غامضا إلى أبعد حد . فى بعض الأحيان يستخدم فرويد كلمة ليبيدو بمعنى بلغ من الاتساع حدا يجعله يشتمل على كل صور الجذب . وفى ذلك يقول : « إن الحب هو الذى يجذب الأجزاء المتفرقة للمادة الحية بعضها إلى بعض وهو الذى يبقى عليها متماسكة »[١] . فإذا فهم الليبيدو على هذا النحو كانت الغريزة الجنسية مجرد جانب منه ، أى « ذلك الجانب الذى يتجه إلى الشىء أو الهدف » ، ولكنه فى أحيان أخرى — هى الغالبة — تكون كل صور الجذب مستمدة من الجنس ، مفهوما بمعنى أخص . ومن هنا كانت نظرية كبت الهدف ، التى ترى أن الدافع يمكن أن يظل جنسيا على الرغم من أن الموضوع الذى يتجه إليه لا يكون الموضوع المعتاد للإشباع الجنسى .

على أنه يبدو ، بوجه عام ، أن غرض فرويد الحقيقى هو

---

(١) Beyond the Pleasure Principle, p. 79.

القول بأن كل تلطف مع الآخرين إنما هو اتجاه جنسى غامض كُبت هدفه وهذا هو أساس الأسرة ، والجماعات الكبرى نفسها ؛ بل إن فى وسع الإيروس ، من الوجهة النظرية ، أن يجمع البشر كلهم فى وحدة واحدة . غير أن هناك ، فى رأى فرويد ، نوعا من التعارض بين قوة الليبيدو العامة وبين الجنس كما يتمثل فى الأسرة . ذلك لأن الحضارة فى حاجة إلى طاقة الليبيدو ، من أجل التغلب على الميول العدوانية ، التى تهدد المجتمع بالتفكك لو تركت دون ضابط . ومن هنا كانت القيود التى يفرضها العرف والقانون دائماً على العلاقات الجنسية . فالحياة الحضارية أو الاجتماعية مبنية ، إلى حد بعيد ، على العزوف أو الزهد فى العناصر العدوانية للطبيعة البشرية وفى الشهوة الجنسية معاً ، وهذا الزهد يتم بصور شتى ، وخاصة عن طريق تكوين مثل عليا ، وعن طريق عملية التقمص . وبهذه الوسائل ، يتحول العدوان إلى تطور الرقيب الداخلى الذى نسميه بالضمير . والحياة الاجتماعية تستلزم اتجاهاً مشتركا إلى قائد أو بديل للقائد ، وهذا الاتجاه يرتكز على تقمصه ، وهى العملية التى يفسرها فرويد بأنها تعويض عن تعلق جنسى أصلى . فالرابطة التى تجمع بين الأفراد معاً ترتكز إذن على تقمص مزدوج : تقمص كل منهم لشخصية القائد ، وبالتالى تقمص كل منهم للباقين بأسرهم . وعلى هذا النحو ينتهى

الأمر بالاتجاه العدوانى الاغتصابى إما إلى التحول إلى الداخل ، وإما إلى التبدل عن طريق تكوين رابطة مشتركة ومثل أعلى مشترك . ومع ذلك فقوة الرابطة التى تجمع بين الأفراد معاً داخل الجماعة تتوقف على مدى كراهيتها أو عداوتها لجماعات أخرى ، كما تتفاوت تبعاً لهذا العامل ، وكثيراً ما كانت الوحدة فى الداخل تدعم عن طريق اضطهاد الأجنبى فى الخارج . فالحياة الاجتماعية هى عملية تضبط فيها الميول الكامنة وتكبت وتعلى من أجل صالح الإيروس ، الذى يشن حملته على العناصر العدوانية فى الطبيعة البشرية ، وعلى العداوة الكامنة فى الكل ضد الكل .

وإن كلا من العنصرين المتقابلين عند فرويد — الليبدو والعدوان — ليستحق التعليق . ففى بداية هذا الفصل ، نبهت إلى ثنائية أخرى ، هى توكيد الذات وحب التفانى فى الغير ، غير أن كل زوج من المتقابلات فى الحالتين لا يطابق الآخر . وإنى لأميل إلى الرأى القائل بأن العدوان ليس ميلا كامناً إلى الإيذاء أو التحطيم ، وإنما الأصح أنه صورة عنيفة من صور توكيد الذات والتعبير عنها ، مهدت لبروزها ظروف من المقاومة ، أو الخوف من المقاومة ، أو فقدان الاستقلال ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يمهد لبروزها ظروف من الشعور المتطرف بالذات ، والتمتع بالغلبة والقوة . كذلك قد يكون من الممكن الربط بين

عنصر الكراهية فى الحب وبين عنصر خوف المرء من فقدان استقلاله ، وما تجلبه رابطة المودة من آثار تحد من الحرية . فإن كان الأمر كذلك ، فإن العدوان وإضمار الشر بوجه عام قد يكونان نتيجة ثانوية للقمع والتدخل ، راجعة إما إلى تنافر الأهداف ، وإما إلى المبالغة فى توكيد الذات ، والأنانية المفرطة . وسأعود إلى هده المسألة عندما أناقش العنصر غير الاجتماعى فى الطبيعة البشرية . ولنتأمل الآن فهم فرويد للآصرة الاجتماعية بوصفها آصرة مبنية فى أساسها على الليبدو . فإن كان المقصود من ذلك هو أن التجارب التى تمارَس داخل الأسرة ، بما فيها من منافسات وخصومات ، وبما فيها من مصادقات ومودات أيضاً ، هى أنموذج لكل سلوك تال فى المواقف الاجتماعية الأخرى ، فإن ملاحظة الأطفال ودراسة سلوك البالغين تدعم هذا الرأى تدعيما قوياً .
غير أن السؤال الهام هو : هل يؤدى قبولنا لهذه الفكرة إلى تدعيم الرأى القائل بأن كل الميول الاجتماعية إنما هى تفرعات خاصة من الميول الجنسية ؟ إن هذا الرأى لا يكون صحيحاً إلا إذا استخدمت كلمة الليبدو أو الحب فى معنى عام عموما بالغاً ، وإلا إذا لجأنا إلى فكرة الدوافع التى ُتكبت أهدافها . فهلا يكون من الأصلح أن نعترف بوجود دوافع اجتماعية فى ذاتها ، هدفها الحقيق ليس الإشـــباع الجنسى ، وإنما الاتصال الأوسع ،

والإستجابة المتبادلة ؟ إن الاعتراف بهذه الحاجة الاجتماعية العامة ، التى هى تلهف الشخص على الاتصال بغيره ، يمكننا من الاعتراف بأن الجنس بمعناه الصحيح يتشعع إلى تكوين ما نسميه الحب الجنسى ، ومن ذلك الجنس يمكن أن يستمد هذا الحب عنصر اللطف والرقة الذى لا يحوزه الجنس بمعناه الأخص . وتبعاً لهذا الرأى تكون الأسرة جماعة اجتماعية ، تتعقد فيها الحاجات والعلاقات الاجتماعية عن طريق علاقات الجنس والحاجة إلى الاعتماد على الغير ، بحيث يكون من الضرورى فى تفسيرنا لهما أن ندخل فى اعتبارنا المجتمع الأوسع ، الذى تكون الأسرة منه ، على ما يبدو ، عنصراً أساسياً ، وإن يكن عنصراً غير مكتف اكتفاء ذاتياً .

(٤) الميل الاجتماعى :

يتلخص الموقف الذى اتخذته هنا ، بعد أن راجعت أهم النظريات ، فى أن الميل الاجتماعى لا يستمد من أى ميل واحد بعينه ، كغريزة التكتل أو الجنس أو مشاعر الغرائز الوالدية الرقيقة ، بل يبدو أن الدافع الأساسى هو حاجة أوسع وأكثر عموماً من أى واحد من هذه الميول . ويمكننا أن نصفها بأنها حاجتنا إلى الخروج عن أنفسنا ، والدخول فى علاقة مع الآخرين.

وهى ليست بالضرورة رغبة فى التعاون من أجل الغايات المشتركة، ولا هى فى ذاتها حب الخير للغير . وإنما الأصح أنها الحاجة إلى تلقى نوع من الاستجابة من الآخرين ، وميل إلى الاستجابة لهم . وعلينا أن نذكر هنا أننا لا نصل إلى معرفة الذوات الأخرى على أنها ذوات على الإطلاق إلا نتيجة للقدرة المتبادلة على الاستجابة. فمثل هذه الاستجابة المتبادلة لها أهميتها القصوى بالنسبة إلى التقدم الذهنى ، وهى تمثل ميلا متأصلا فى الذهن البشرى . ويرتبط بهذه الحاجة العامة إلى الآخرين والاهتمام بهم ، ميول عدة أخرى أكثر تخصصاً . ففى الحب الجنسى تتخذ المشـــاعر والدوافع الاجتماعية مظهراً فردياً ، وتندمج مع الجنس بمعناه المحدد ، أى الجنس من حيث هو غريزة أو غرائز متخصصة لها مؤثراتها واستجاباتها الخاصة . وربما كانت هذه الثنائية فى الحب هى التى تفسر الصراع بين الميل الجنسى والميل الاجتماعى ، وهو الصراع الذى نبه إليه أنصار فرويد . ذلك لأن تركيز الدوافع الاجتماعية فى شخص لا بد أن يؤدى إلى إقلال الاهتمام بالحياة الاجتماعية الأوسع . ومن جهة أخرى ، فإن المجتمع المتطرف فى فرديته ، الذى يكبت الاتصالات الاجتماعية ، والتعبير الحر عن الاتجاهات الاجتماعية ، قد يدفع الفرد الى أن يجد متنفساً له بالاندماج فى حياة جنسية ، مما يؤدى إلى الحض على نوع من الحب الفردى

العنيف الذى ربما لا يكون شائعا فى مجتمعات تعطى المشاعر الاجتماعية فرصا أكبر للتعبير عن نفسها . وبقطع النظر عن الجنس ، فإن الحاجة العامة إلى الآخرين قد تغدو هى كذلك متخصصة ، وتكوّن أساس شعور نحو أشخاص معينين ندخل معهم فى علاقة استجابة فردية وثيقة . وعلينا أن نضيف إلى هذين الشعورين الميول الخيرة أو الواقية ، كالميل إلى الشفقة وإلى المساعدة أو الحماية لمن هو فى حاجة إلى الحماية من الآخرين ؛ والتعاطف الذى هو مركب من البصيرة التى ينيرها الخيال ومن الميل الرقيق ، فهو ميل إلى الاستجابة لحاجة الآخرين ، يثيره فهم لموقفهم بمعونة التخيل وتقمصنا لشخصياتهم على نحو ما ، بما يؤدى بنا إلى تصور أنفسنا فى محلهم . وعلينا أن نلاحظ بعد هذا كله أن السعى إلى الاستجابة هو أيضا صفة تتميز بها الميول العدائية بدورها ، وخاصة الرغبة فى السيطرة والقوة ، كما أنه متضمن فى رغبتنا فى موافقة الآخرين وكراهيتنا لرفضهم . وهكذا نجد أن الميل الاجتماعى العام ، والحاجة الى الآخرين من أجل تكملة حياتنا ، يكون متخصصا فى جانب منه ، ومندمجا فى جانب آخر ، مع سائر الميول الخاصة فى علاقات الحياة الاجتماعية .

(٥) الميل إلى الذات Self-interest :

يتحدث بعض علماء النفس عن غريزة لتوكيد الذات ، ويرجع هذا الرأى إلى ريبو (Ribot) الذى أسماها بغريزة الشعور الإيجابى بالذات ، ووضعها فى مقابل الشعور السلبى بالذات . ولقد توسع مكدوجل فى هذا الرأى، إذ تحدث عن غرائز توكيد الذات (أو إظهار الذات self-display) والحط من الذات (أو الخضوع) التى تقابلها انفعالات الشعور الإيجابى بالذات والشعور السلبى بالذات : ولقد ربط الأستاذ مكدوجل فى كتاباته الأولى ، أى فى كتاب « مدخل إلى علم النفس الاجتماعى»[١] توكيد الذات خاصة بإظهار الذات، وهو الذى يتمثل فى العالم الحيوانى فى المغازلة أو المخالطة الجنسية . أما فى كتاباته التالية فهو يربطها ربطا أوضح بالصراع والزعامة داخل القطيع فى الحيوانات التى تحيا حياة متكتلة ، ويدخل ضمنها مجموعة من الميول ، كالسعى وراء السيطرة والقيادة ، وتغليب الذات على أقرانها أو الظهور بها أمامهم . على أن الموضوع يتطلب من البحث أكثر مما تم القيام به حتى الآن . فمن المشكوك فيه مثلا أن تكون لظاهرة « إظهار الذات » فى المملكة الحيوانية أية صلة

---

(١) Introduction to Social Psychology

بالشعور بالذات أو أن تكون منطوية على الشعور بالأثر الذى يحدث للرفيق ، ومن الممكن ألا يكون فيها أى سعى إلى التأثير على الآخرين أو السيطرة عليهم .

أما عن الصراع ، فقد أقر كثير من علماء النفس بأن العدوان جزء أساسى فى كيان البشر ، غير أن هناك فروقا هامة فى الرأى حول الظروف التى تثيره . فقد رأينا فرويد يعده غريزة أصلية غير متفرعة عن غيرها . أما وليم چيمس(William James) فقد رأى أن الانسان هو أشد الحيوانات توحشاً ، وفسر بعض أوجه السلوك البشرى بأنها راجعة إلى تعاون غريزتى الصيد والقتال . على أن من رأى علماء الأنثروبولوچيا فى الوقت الأخير أن الانسان البدائى وديع ومسالم ، غير أن الوقائع التى يُبنى عليها هذا الرأى ليست حاسمة ، بل إنها توحى بأن الإنسان البدائى وإن لم يكن يشن حروبا بالمعنى الصحيح ، فإن حياته مع ذلك لا تخلو من العنف . وتبقى بعد هذا المشكلة الآتية : هل فى الإنسان حاجة باطنة إلى القتال أو إلى الإيذاء أو التحطيم ، كما أن لديه حاجة إلى الحب أو الأكل والشرب ؟ فهلا يكون من الأصح أن نقول إن هذا الدافع ثانوى ، وأنه لا يثار إلا عندما يتدخل عنصر خارجى فى عمل الدوافع الأخرى أو يعوقها ؟ فمن المؤكد أن قدراً كبيراً من روح القتال يرتبط بالقمع أو الإحباط الذى يصيب الشخص.

أما فى الأحوال الأخرى ، فقد يكون القتال تعبيراً عن شعور متطرف بالذات ، ورغبة فى الممارسة الفعلية للقوة . أما أن هناك تشهياً أصليا إلى الإيذاء أو التحطيم ، فذلك أمر فى حاجة ملحة إلى مزيد من البحث[١].

وعلى أية حال ، فإن توكيد الذات ظاهرة أوسع من النزوع إلى المقاتلة أو إلى إظهار الذات . وخير فهم له هو ألا نعده غريزة خاصة ، بل خصيصة من خصائص الشخصية بكامل كيانها ، ما دام كل نشاط توكيداً للذات ، أو حالة من حالات تحقيق الذات.ومن السهل أن يتحول توكيد الذات إلى اعتداد بالذات ، أى إلى الشعور بالقوة فيما تفعله الذات ، وإدراك أن ما يتم إنما يتم بواسطتنا ، وأنه مظهر من مظاهر نشاطنا . على أن من أشق الأمور أن يميز الميل إلى الذات من الميول إلى الموضوعات التى يوجه إليها نشاط الذات ، ولكن عندما يكون نشاطنا متعلقا بالمشاعر والدوافع من حيث هى أجزاء من الذات ، مع ترك الموضوعات أو الأهداف التى يسلط عليها هذا النشاط ، فى الصورة الخلفية للحادثة ، أى

---

(١) انظر الكتب الآتية :

Bovet : The Fighting Instinct;
Glover : Waar, Sadism and Pacifism;
S. Isaacs : Social Development in Young Children.

عندما يتجه اهتمامنا إلى تحقيق الدافع أكثر مما يتجه إلى الموضوعات ، عندئذ نكون بإزاء ميل إلى الذات واعتداد بالذات .

ويرتبط بتأكيد الذات ، الرغبة فى القوة أو السيطرة . وهذه بدورها ليست غريزة خاصة ، بل هى توكيد متطرف للذات ، تسربله الوعى بنفسه . وهنا يكون لتجربة المقاومة أهمية قصوى ، مثلما يكون لها فى الشعور بالذات بوجه عام . فما يبدى مقاومة لدوافعنا هو أول ما نميزه على أنه مغاير للذات ، ولا شك فى أن المقاومة التى تبديها الذوات الأخرى،وخاصة إذا تميزت وتدرجت، تساعد على أن تجعل لدينا وعيا قويا برغباتنا وميولنا . وعندما ننجح فى التغلب على المقاومة ، يتكون شعور متعال بالذات، وعن هذا التمتع بهذا الشعور تنشأ فى بعض الطبائع رغبة ملحة فى ممارسة الملكات ضد المقاومة ، والسعى إلى التنافس مع الآخرين ،والرغبة فى التغلب والسيطرة . وعن هذا كله ، مقترنا بالرغبة فى التفوق والابتهاج بمزاولة النشاط ، قد تنمو رغبة فى القوة من أجل القوة، بوصفها غاية فى ذاتها .

(٦) تضافر الميل إلى تأكيد الذات والميل الاجتماعى :

ليس هناك تعارض لازم بين تأكيد الذات وبين الدوافع الاجتماعية ، ما دمنا فى إشباعنا للدافع الخير مثلا نعبر أيضاً عن

ذواتنا أو نؤكدها . بل إنه ليس من المستحيل أن نوفق بين الاعتداد بالنفس والرغبة فى القوة وبين الأفعال الخيرية أو الإيثار : فهناك أناس كثيرون يشبعون رغباتهم فى إظهار الذات وفى القوة عن طريق أفعال تفيد المجتمع . ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أن الاعتداد بالنفس أو حب الذات إذا كان متعمَّداً ، كما اعتاد علماء الأخلاق السابقون أن يسموه ، قد يصبح فى تعارض مع دوافع خاصة ، سواء منها ما كان متعلقاً بالذات أو بالغير . ومن قبيل ذلك ما أشار إليه الأسقف بطلر (Butler) من أن حب الذات قد يطغى عليه الغضب أو الحسد ، أو التعاطف المبالغ فيه دون روية ، وكل الدلائل تشهد بأنه كان على حق عندما اعتقد ، فضلا عن ذلك ، فى عدم وجود تعارض أساسى بين ما يحض عليه الميل المستنير إلى الذات ، وما تحض عليه الرغبة فى الخير . وإنما يرجع التعارض إلى أسباب أعم بكثير : إلى تنافر فى داخل الذات ، وإلى صراع الأنانية الجماعية التى يُستغل فيها ولاء الأفراد لجماعاتهم من أجل زيادة حدة الصراع بين الجماعات . وهكذا نجد الأسر ، أو الجماعات المهنية أو الطبقات الاجتماعية أو الأمم ، تنمى كل منها شعورها الخاص بتوكيد ذاتها عن طريق معاداة الآخرين بالفعل أو بالقوة . والواقع أن الصراع بين الأنانية والإيثار قد استُغل كثيراً ، غير أن المشاكل الجدية للحياة الاجتماعية قلما يمكن تحليلها

من خلال هذا التقابل الذى أرهقته كثرة الاستعمال . والأغلب أن يقوم التعارض بين ميول يظهر فى كلا طرفيها مزيج من الأنانية والإيثار .

وهنا أيضاً نجد مثلا آخر لامتزاج العناصر المتقابلة فى العلاقات الاجتماعية ، وهو الامتزاج الذى يتمثل أيضاً فى التداخل بين السيطرة وبين الرغبة الخيرة فى القيادة الاجتماعية ، وبين حب الاستحواذ ، والتفانى فى خدمة الغير ، وفى العلاقات العائلية ، وبين روح التنافس والخدمة المتبادلة فى الحياة الاقتصادية . فعلينا دائما أن نضع نصب أعيننا هذا الازدواج فى الطبيعة البشرية ، عندما نكون بصدد إيجاد تفسير اجتماعى للحياة الجماعية .

(٧) الغايات المشتركة والغايات المتنافرة :

لم أتحدث إلى الآن إلا عما فى ذهن الإنسان من دوافع تنطوى مباشرة على علاقات اجتماعية ، أى دوافع تتضمن إشارة إلى الآخرين . فالحاجة العامة الى الاستجابة ، ودوافع الجنس والدوافع الوالدية ، من جهة ، والميول التى تتجه الى توكيد الذات ، كالسيطرة والرغبة فى القوة من جهة أخرى - كل هذه تتطلب أفرادا آخرين بوصفها موضوعات أو أهدافاً لها ، ويثيرها هؤلاء الأفراد الآخرون . غير أن الأفراد يدخلون أيضاً فى علاقات عن طريق

اشتراك مصالحهم ، أو تنافرها ، فى أشياء أخرى . ولن أحاول هنا تصنيف هذه المصالح الأخرى ، أو ربطها ـ كما حاول بعض علماء النفس ـ بغرائز أو ميول أساسية . بل إن الأهم ، بالنسبة الى الهدف الذى نبغى تحقيقه فى دراستنا هذه ، هو أن نصف أنماط العلاقات الاجتماعية التى تنشأ عنها . وهذه العلاقات يمكن احصاؤها بإيجاز على النحو التالى :

(ا) قد يكون للأفراد أو الجماعات المختلفة موقف واحد من الشىء الواحد : كالكراهية أو الخوف المشترك، أو الحب المشترك. فقد تعين الكراهية أو الخوف المشترك على جمع الأفراد سويا ، كما فى حالة الحرب ، ومن جهة أخرى قد يؤدى حب شىء واحد الى الجمع بين الأفراد أو التفريق بينهم ، تبعاً لطبيعة الشىء الذى يسعون إليه .

(ب) قد تكون للأفراد المختلفين مواقف مختلفة أو متعارضة من الشىء الواحد ، فنجد بعض الناس يحبون أشياء أو اشخاصا ، وغيرهم يبغضون أو يكرهون هذه الأشياء أو الأشخاص نفسها ، وقد يرغب البعض فى الحصول على شىء ، على حين يرغب الآخرون فى التخلص منه . وهذا قد يسهل التعاون والتبادل ، ولكنه قد يورث التشاحن والتصارع أيضاً .

(ح) قد يكون من طبيعة الشىء الذى نسعى إليه أن يقتضى

الوصول إليه عملا مشتركا ، وقد يكون هذا العمل المشترك تعاونيا متجانساً ، كما هو الحال عند ما يتعاون بعض الأفراد فى رفع حمل ثقيل ، أو يشتركون فى مهاجمة غيرهم ؛ وقد يكون بعضه مكملا لبعضه الآخر ، كما هو الحال فى تقسيم العمل المتخصص بين من يقومون به .

(ى) قد تؤثر طبيعة الأشياء أو الغايات فى طبيعة العلاقات الشخصية ، تبعاً لكون الاشياء أو عدم كونها موضوعا للمنافسة ، اى تبعاً لكونها أو عدم كونها تنقص بالاستعمال وتتأثر بقلة العرض . ويمكن القول بأن من شأن بعض الأشياء أن يؤدى حصول البعض عليها الى منع حصول الآخرين عليها ، أو جعله أشق ، كما هو الحال غالبا فى ميدان النشاط الاقتصادى.أمافى ميدان المعرفة أو غيرها من الأهداف الروحية فإن امتلاك البعض لها قد يؤدى بالفعل الى زيادة فرص الآخرين فى الحصول عليها ، فالمشاركة فيها لا تقلل من الكمية التى يمكن الحصول عليها منها .

(هـ) يؤثر مدى الأشياء أو عموميتها ايضاً فى العلاقات الاجتماعية ، اذ أن بعض الأشياء يؤثر فى كل الأفراد على نحو متساو ، على حين أن بعضها الآخر لا يروق الا عدداً محدوداً من الناس ، أو لا يروقهم جميعاً إلا بطريقة معينة .

وعن طريق تعارض المصالح فى هذه العلاقات المختلفة ،

والمحاولات التى تُبذل لإعادة التوافق بينها ، تنشأ مختلف صور الهيئات والنظم ، التى تتفاوت فى مداها ، وفى دوامها وتماسكها تبعاً للأهداف التى تتبناها ، ونوع العلاقات التى تعبر عنها .

(٨) الاتصال المتبادل بين الأذهان فى المجتمع :

فى كل ما سبق كنا نتحدث عن العلاقات الاجتماعية من وجهة نظر الفرد . فبعض دوافعه تُستخدم فى ربطه بالآخرين مباشرة ، بوصفهم موضوعات يقتضيها إرضاء هذه الدوافع ، سواء أكان عن طريق تبادل الخدمات معهم ، أم كان عن طريق معارضتهم . والبعض الآخر من الدوافع يقتضى مجهوداً جماعيا من أجل تحقيق غاياته . على أن العلاقات بين الفرد والمجتمع أوثق بكثير مما يوحى به هذا العرض للمشكلة . فالمجتمع ، بمعنى ما ، هو الحالة التى يكون فيها للفرد أى غايات إطلاقا . إذ أن الحياة الاجتماعية هى التى تصوغ جميع مثله العليا ، وتضفى على كل دوافعه تحدداً وتعطيها شكلا واضحاً . وكما يقول فشته (Fichte) : « الإنسان لا يصير إنسانا إلا بين الناس » . وإن من الخصائص الرئيسية التى يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات ، قدرته على التعلم من الآخرين ، وعلى تبادل الإثارة والاستمالة .

إن تأثير البيئة الاجتماعية فى التطور العقلى ، قد يستهين به

أحيانا أولئك الذين يؤكدون أهمية العوامل الوراثية ، غير أن هذا لا يرجع إلا إلى أن هذا التأثير أعم وأشمل من أن يغيب عن الأذهان . ويمكننا أن نقول بوجه عام إن تأثير البيئة الاجتماعية يتحقق فى الصور الآتية : فللبيئة الاجتماعية أولا تأثير انتخابى أو انتقائى على الإمكانيات الموروثة للأفراد ، إذ تقضى على بعضها وتكبت البعض الآخر . فقد يتباين سلوك الأفراد ، على الرغم من تشابه استعداداتهم الفطرية ، إذا ما نشئوا فى بيئات اجتماعية مختلفة . فمن الجائز مثلا أن أهل اسكندناوة والهولنديين لا يختلفون كثيرا عن الألمان فى طبيعتهم العدوانية الموروثة ، غير أن سلوكهم يختلف عن هؤلاء الأخيرين نظراً لانعدام الروح العسكرية ، والعادات الذهنية الحربية . ومصير هذه الميول من قمع أو إعلاء أو حرية كاملة فى الانطلاق — يتوقف إلى حد كبير على نمط الحياة العائلية وتقاليد المجتمع الأكبر . ولنلاحظ ثانيا أن الطريقة التى تعبر بها الميول الفطرية عن نفسها تخضع بدورها لتحكم التراث الاجتماعى . فقد يكون للتواضع أساس فطرى ، غير أن المواقف التى تثيره ، والسلوك الذى يعبر به عن ذاته تخضع لتحكم الظروف التاريخية والاجتماعية . والحق أن تأثير التقاليد قد بلغ من القوة حدا يؤدى بنا إلى إرجاع صور معينة للسلوك إلى الغرائز الفطرية ، على حين أن هذه الصور

السلوكية من المحتمل جدا أن تكون ناتجة عن تطور المجتمع. ومثال ذلك تلك الصعوبة التى نصادفها فى تحديد الأصل فى نفور الناس من الاتصال بالمحارم أهو يرجع إلى أساس غريزى أم إلى نظام اجتماعى؛ وكذلك صعوبة الفصل بين العوامل الوراثية التى تقوم عليها مختلف صور الغيرة الجنسية. وقصارى القول أن للميول الفطرية مرونة معينة، ويتحكم المجتمع، بدرجات متفاوتة، فى طريقة التعبير عنها، أو قمعها أو إعلائها. ولنلاحظ ثالثا أن تأثير المجتمع على الأفراد فى مجال المعرفة ليس أقل من ذلك عمقا وتوثقا. بل لقد كان دوركيم يعتقد أن للمقولات الأساسية للفكر أصلا اجتماعيا، وأنها تدين بطابعها الضرورى والأوّلى المسلم به إلى كونها أساس كل اتصال بين الأفراد، بمعنى أن الحياة الاجتماعية تصبح مستحيلة لو لم يكن هناك حد أدنى من اطراد واتساق منطقى، كأن يكون هناك زمان مشترك ومكان مشترك مثلا. وسواء أصح هذا الرأى أم لم يصح، فمن الواضح أن الفرد يتشرب مناهجه ومبادئه من البيئة الاجتماعية وأن الفكر يعتمد على هذه البيئة، لا فى التعبير عن نفسه فحسب، بل فى حياته الباطنة كذلك. وهنا أيضا تؤثر البيئة الاجتماعية، بوصفها مثيرا وبوصفها عاملا انتخابيا أو انتقائيا فى آن واحد، إذ أنها تشجع وتستوعب كل ما يلائم مقتضياتها العامة، وتقاوم وتصد كل

ما يتعارض مع حاجاتها . وهذا لا ينطبق فقط على التفكير فى مجال السياسة الاجتماعية ، حيث يغلب أن تتحكم المصالح السائدة للجماعات فى تيار التفكير تحكما لا شعوريا ، بل ينطبق أيضا على العلوم البحتة ، التى هى كذلك محيطها وجوها الاجتماعى ، الذى يعارض الآراء الجديدة أو الانقلابية . وأخيراً يقوم المجتمع بتقديم وسائل ينقل بها الأفكار من جيل إلى جيل ، ويضيف بها الجديد منها إلى القديم ، مما يمكن من تشييد النظم الثقافية كاللغة ، والعلوم والفنون . وهكذا يصبح لهذه النظم حياة خاصة بها ، وتغدو لها قدرة كامنة على النمو والتقدم ، تستقل باطراد عن أية مجموعة معينة من الأفراد ، أو عن تغيير فى التكوين العنصرى أو التكوين الفطرى للمجتمع . ولا شك أن الأفراد لا يمكنهم أن يستوعبوا إلا قدرا ضئيلا من هذه النظم الهائلة ، والنصيب الذى يساهم به كل منهم فيها نصيب متناه فى ضآلته . فهى ترد إلى الأفراد وكأنها آتية من مصدر خارجى ، والفرد ينمو عن طريق استيعاب أكبر قدر ممكن منها . فإذا كانت هذه النظم تجعل نمو الفرد أيسر ، فإنها فى الوقت نفسه تحصر هذا النمو فى نطاق محدد ، وعلى ذلك ، فبالرغم من أن هذه النظم ناتجة عن اتصال متبادل بين العقول على نطاق واسع ، فإنها تزداد بالتدريج استقلالا عن أية عقول خاصة .

ولقد كان تغلغل المجتمع فى الفرد ، بهذه الصورة العميقة ، هو الذى أدى إلى ظهور مشكلة العقل الجمعى . فكون الإنسان حيوانا اجتماعيا ، هو أمر بديهى فى نظر العلم الاجتماعى ، منذ أن وضع أرسطو أسس دراسة السياسة . غير أن الصفة الاجتماعية للإنسان ليست هى التى تميزه عن غيره ، إذ أن هناك عددا كبيرا من الحيوانات له حياة اجتماعية معقدة . وإنما يرجع الطابع الفريد فى موقف الإنسان إلى جمعه الفذ بين صفة الفردية وصفة الاجتماعية ، وقدرته على إقامة إرادته لتحدى إرادة الجماعة ، وعلى كسب استقلال ذاتى يمكنه من أن يعود فيؤثر بدوره على الجماعة . على أن هذه الثنائية العميقة تصبح غامضة ، إذا وُصف المجتمع بأنه عقل ، تشبيها له بالعقل الفردى . فالمجتمع نسيج معقد من العلاقات بين العقول ، غير أن العناصر التى ترتبط فى هذه العلاقة هى مراكز متميزة من النشاط النزوعى ، تحتفظ بقدر من الاستقلال الذاتى . بل إن المجتمع ، فى أوسع معانيه ، ليست له حدود معينة أو تركيب محدد ، كما تبين لنا من قبل . وليس فى وسعنا أن نتحدث عن وحدات قائمة بذاتها إلا عندما يتحول إلى مجتمعات محددة ، وإن كانت هذه الوحدات ذاتها تتباين فيما بينها تباينا هائلا من حيث تحدد معالمها وتماسكها ، والمقصود بقولنا إن المجتمع وحدة ، هو أولا أنه يميل إلى أن يحافظ على نفسه

ويصون كيانه بوصفه كلا ، عن طريق ما تبذله الأجزاء المكونة له من محاولات تستهدف تبادل التكيف بينها ؛ وثانيا أن الجهود الفردية لا تهم فى احتفاظ المجتمع بنفسه بقدر ما تهم الطريقة التى تصحح بها هذه الجهود وتعدل وتتكيف بعضها مع بعض فى النتيجة النهائية . وعلى هذا النحو ، قد تؤدى تغيرات طفيفة فى الأفراد إلى أمر له أهمية قصوى بالنسبة إلى الكل ، كما أن بعض الأفعال المشتركة قد تؤدى إلى نتائج لم تكن فى نية من ساهموا فيها ، كما أنهم لم يكونوا يتوقعون حدوثها . فإذا استخدمنا الاصطلاحين : « العقل العام » « والإرادة العامة » ، كان علينا أن ننظر إلى هذه العبارات على أنها تشير إلى مجموعة من الاستعدادات أو الميول الفكرية والانفعالية والسلوكية تنتشر انتشارا واسعا فى جماعة . ومثل هذه المجموعة من الاستعدادات هى نتيجة لتفاعلات ماضية بين الأفراد ، ولعلاقاتهم الحالية . فهى لا تكون عقلا موحدا ، وبقدر ما تتبدى هذه الاستعدادات الكامنة من حيث ظهورها فى صورة أفعال ، لا يمكن أن توصف — فى حالة التجمعات الكبيرة على الأقل — بأنها إرادة مشتركة أو عامة . فالفعل المشترك فى الجماعات الكبيرة هو بوجه عام نتيجة لتلاؤم الغايات الجزئية بعضها مع بعض ، وهو تلاؤم يأتى ثمرة لعدة محاولات تقع فيها أخطاء

وتصحح بمحاولات أخرى على الطريقة المعروفة باسم المحاولة والخطأ ، ويندر أن يتم عن طريق الرجوع إلى أهداف شاملة أو مستقرة تفي بمطالب الكل . ولقد وصفت عملية التكيف وصفا مجازيا بأنها نوع من الانتخاب والصراع من أجل البقاء ، تكون العناصر المتنافسة فيه أفكارا ونظما . غير أن نجاح الأفكار أو النظم في هذا الصراع لا يقرره بالضرورة إحكامها المنطقي أو اتفاقها مع الصالح العام ، بل يجوز أن يكون راجعا إلى إشباعها لحاجات جماعة أو جماعات قوية في داخل المجتمع . ويبدو أنه كلما كانت الجماعة أوسع ، هبط المستوى النزوعي للاندفاعات التي يمكن أن يقال إنها مشتركة بين كل أفرادها . فالعوامل النفسانية المتضمنة في السلوك الجماعي الذي يتم على نطاق واسع ، قد بلغت حدا هائلا من الغموض والإبهام ، « فهي خليط غير ملموس من الآمال والمخاوف » ليس له البتة طابع التصميم الإرادي . ولقد صدق القائل إن العنصر العام في الفعل المشترك ليس هو الإرادة ، وما هو إرادة لا يكون عاما . ومن الطبيعي ألا تغني الحجج العامة في تحديد مدى الإمكان لحدوث فعل متكامل ، في مستوى الإرادة ، في الجماعات الكبيرة ، بل إنه موضوع للبحث المستقل في كل حالة على حدة .

(٩) الغرض الاجتماعى:

إذا كان المجتمع نسيجا من الأشخاص أو الإرادات ، وليس له ذلك النوع من الوحدة التى نعزوها إلى الذات الفردية ، فهنا يُثار السؤال : هل فى وسعنا أن ننظر إلى الغرض على أنه مما يمكن أن ينطبق على الكل الذى يكونه أى مجتمع ؟ فقد شك بعض الفلاسفة المثاليين ، وبعض الماركسيين ، فى إمكان هذا التطبيق . فهذا إنجلز (Engels) يقول : فى التاريخ « لا يتحقق مايراد إلا نادرا . وفى معظم الحالات تتعارض الغايات المتعددة التى يُرغب فيها بعضها مع بعض ، أو يقضى بعضها على البعض ، أو يكون مقضيا عليها منذ أول الأمر بألا تكون ممكنة التحقيق ، أو تكون وسائل تنفيذها غير كافية . وهكذا ينشأ فى العالم ، من جراء صراع الإرادات والأفعال الفردية الهائلة العدد ، موقف مشابه تماما للموقف الذى ينشأ فى العالم الطبيعى الذى لا وعى له . فغايات الأفعال رغبات وإرادات تستهدف . غير أن النتائج التى تنجم بالفعل عن هذه الأفعال ليست رغبات أو إرادات ؛ أو يحدث أن هذه النتائج التى تبدو متفقة مع الغايات المرادة ، يتبين فى نهاية الأمر أنها مغايرة تماما للنتائج المنشودة . وهكذا يبدو أن الأحداث التاريخية تخضع للمصادفة ، ولكن

حيثما تبدو المصادفة مسيطرة فى الظاهر ، فإنها هى نفسها تخضع لسيطرة قوانين باطنـة ، لا تبقى إلا لتكشف يوما ما » .
أما بوزانكيه (Bosanquet) فيتقدم بحجة قريبة الشبه ، ولكن من وجهة نظر مختلفة ، ويعبر عنها تعبيرا أخاذا فى قوله :
« ليس الوعى المتناهى هو الذى رسم خطة المراحل الكبرى للمدنية ، وهى المراحل التى تمت عن طريق الربط بين ما حققه الوعى المتناهى للأفراد . فكل عقل منفرد يسير إلى مرحلة ضئيلة كل الضآلة ، وإذا ما قورن بحركة كاملة ، كان لابد أن يعد غير واع . ولكن قد يقال إن فى كل خطوة من خطوات هذا الربط عقلا ، ولكنك لا تستطيع أن تعزو إلى تصميم العقل المتناهى أمرا لم يتمثل أبدا بهذه الصفة لأى عقل منفرد . فلا جدال فى أن قائد حملة إغريقية إلى أيونية فى القرن الثامن أو التاسع ق . م . كان يمهد الطريق للمسيحية ، غير أن علاقته بها لم تكن مختلفة اختلافا أساسيا فى النوع عن علاقة حشرة مرجانية بشعب مرجانى ، وإن كانت مختلفة عنها أشد الاختلاف فى الدرجة . فكل من المسيحية والشعب المرجانى لم يكن أبدا ناتجا عن أية خطة للإنسان أو الحشرات . وإنما هى تكمن على نحو أعمق فى جذور الأشياء . . . فلا يمكن أن يقال عن شىء إنه

راجع إلى الذهن ، مالم يكن خطة ماثلة أمام ذهن ما »[1] .

على أن هذه الحجج ، على الرغم من قوة تأثيرها ، ليست مقنعة . فلنلاحظ أولا أن علينا أن نميز بين مستويات مختلفة للنزوع . وفى الفرد بدوره نجد كل درجات الوضوح والدقة فى الأهداف التى يسترشد بها ، وتتراوح هـذه الدرجات من اضطراب غامض للتوازن الذى ينشد العودة إلى وضعه الطبيعى إلى تـكييف مقصود واع للوسائل لـكى تحقق غايات ماثلة أمام الأذهان بوضوح . وفى حالة الفرد أيضا نجد أن النتائج التى يتوصل إليها تختلف فى كثير من الأحيان اختلافا تاما عن النتائج التى تـكهن بها أو رغب فيها منذ البداية . وقد يكون هذا راجعا ضمن ما يرجع إليه من العوامل ، إلى أن إرادته قد تغيرت بتغير الظروف ، أو إلى ازدياد معرفته للوسائل التى يمكنه الالتجاء إليها ، أو لأحداث لاسلطان له عليها ، أو لنمو وتغير فعلى فى شخصيته . وفضلا عن ذلك ، فإن شخصية الإنسان أعمق من أهدافه التى يشكلها ويحددها فى وعى ويقظة ، وقد يؤثر المرء أن يختار مسلـكا معينا من بين المسالك التى تعرض له ويكون اختياره هنا مطابقا لشخصيته ، ولـكنه يعجز تماما عن أن يذكر

(١) The Meaning of the Theology, P. 11.

بوضوح أية مبادئ محددة اتبعها فى سلوكه . فنى الحركات الاجتماعية نجد أنفسنا بإزاء تفاعلات متشعبة ، معقدة ، هى إلى حد بعيد تفاعلات غير واعية ، ولا يتمثلها أى ذهن منفرد تمثلا كاملا . وهنا أيضا نجد للوضوح فى فهم الغايات درجات متفاوتة . فمعظم الحركات ذات النطاق الواسع لا تصل إلى مرحلة الإرادة بمعناها الصحيح ، كما تبين لنا من قبل ، وربما لم تكن هذه الحركات تتجاوز مرحلة المحاولة والخطأ . ومع ذلك فقد تكون تعبيرا عن طابع جمعى كامن ، أى عن ميول توجد فى المجتمع على نطاق واسع ، ولكن فى حالة كمون ، ينقلها تغير الظروف إلى حالة الفعل الإيجابى . على أن لفظ الطابع الجمعى هذا لا يعنى شيئا محددا أو دائما ، وخاصة إذا أطلق على كيانات مثل الأمم الحديثة . بل إن هذا الطابع يعاد تشكيله دواما بفعل مختلف المؤثرات الصادرة عن تلك القوى المتعددة التى تتصل ببيئة متغيرة . والحق أن وحدة هذا الطابع واستمراره مبالغ فيها كل المبالغة ، مادامت الأمم مكونة من جماعات كثيرة متعارضة ، وما دامت عوامل الانتخاب ماضية فى تأثيرها ، بحيث تجعل هذا الجزء منها يسود أحيانا ، وذاك يسود أحيانا أخرى . ومع ذلك ، فإن الانفعالات والدوافع البشرية تؤدى عملها دواما ، ولو أننا

توصلنا إلى تمييز واضح للقوى المتضمّنة لرأينا فى كل الحركات التاريخية أفرادا يطرحون أنسجة معقدة من العلاقات ، ثم تحملهم بدورهم هذه الأنسجة . أما أن الحاجات البشرية هى قوة دافعة للتاريخ ، فذاك ما قال به الفلاسفة المثاليون والماركسيون معا . فهذا هيجل يقول : « لم يتحقق شىء لم يكن لفاعليه اهتمام خاص به . . . ولم يتحقق أى شىء عظيم فى العالم دون عاطفة قوية » . قال هيجل ذلك على الرغم من أنه يعتقد أن الحشد الهائل من أوجه الاهتمام والنشاط التى ظهرت على مسرح تاريخ العالم ليست إلا وسائل وأدوات لغاية عليا لا يُعرف عنها شىء . وبالمثل يؤكد إنجلز « أنه لا شىء يحدث دون قصد واع أو غاية منشودة » . فللغايات إذن تأثيرها حتى لو لم تكن فى نفسها كافية لإحداث تغيرات . ولكن هل هى غايات اجتماعية ؟ إن جواب هيجل لا يعنينا فى هذا الصدد ، إذ أن الغاية التى لا يعرف أحد عنها شيئا ليست غاية على الإطلاق . أما إنجلز فيرمى على ما أعتقد إلى أن يبين أن القوانين التى تتحكم فى تفاعلات الغايات البشرية ليست قوانين نفسانية . ولكن ، على الرغم من أن هناك بالعقل قوى غير نفسانية ، فإن شيئا مما ذكر لا يفند الرأى القائل بأن للغايات والحاجات البشرية المتناهية وجودا فعليا وأهمية كبرى

فى الحركات التاريخية . فقول بوزانكيه إنه لا شىء يكون راجعا إلى الذهن مالم يكن خطة ماثلة أمام ذهن ما ، هذا القول لا يكفى لاستبعاد الغاية الاجتماعية . فنحن نسلم بأن حركة كبرى مثل المسيحية لم تكن كلها ماثلة فى أى ذهن بعينه على الإطلاق . ومع ذلك فالمسيحية ليست وحدة غامضة مستقلة عن الأفراد الذين يجعلونها على ماهى عليه بتعاملهم ، بل إنها لتجد فى الفكر العبرى واليونانى مضافا إليها تيارات عدة لا تندمج فى وحدة منسجمة ، كل خصائص أصلها المختلط . فالغايات إذن تكون دائما ماثلة لأذهان فردية ، غير أن الأذهان تدخل فى علاقة متبادلة ، وهذه العلاقة المتبادلة قد تغدو هى نفسها موضوعا للفعل الواعى . ولدى هذه النقطة يكون لنا أن نتحدث عن إرادة اجتماعية وهدف اجتماعى . أما مدى تحقق هذه الإمكانية النظرية بالفعل ، أو مدى قابليتها للتحقق ، فتلك مشكلة كبرى من مشاكل علم الاجتماع وفلسفة التاريخ .

الفصل الخامس

نمو المجتمعات

من هذا العرض المختصر لأحوال الحياة الاجتماعية ، أنتقل إلى بعض الصور الرئيسية للتجمع الاجتماعى . وكل معالجة كاملة للموضوع ينبغى أن تتضمن تحليلا منظما لجميع أنماط العلاقات التى ميزناها فى الفصل الثانى . ولكنى لا أملك هنا إلا معالجة الأسس العامة للتنظيم الاجتماعى . ومما يناسب وجهة النظر هذه أن نبدأ بالجماعة المنظمة . وقد عرّفنا « الجماعة » بأنها مجموعة من الكائنات البشرية يحتلون قطعة من الأرض ، ويربط بعضهم إلى بعض نظام من القواعد العامة . وينبغى أن نتذكر أن الجماعات بهذا المعنى لا يتحتم أن يكون لها أجهزة حكومية متميزة . ولا نستطيع أن نحكم ما إذا كان الإنسان البدائى قد عاش فى جماعات ، ولكن معظم الشعوب التى نستطيع دراستها بالفعل تعيش فى مجموعات تشتمل — رغم أنها قد تكون صغيرة العدد — على أكثر من أسرة « طبيعية » (ونقصد بكلمة « طبيعية » أنها مجموعة تتألف من الآباء والأبناء وحدهم) . وأبسط ما نعرفه من شعوب ،

أى تلك التى تعيش على الصيد والالتقاط ، تشتمل على مجموعات صغيرة (ما بين أربعة وعشرين وثمانين شخصا) من أفراد تربط بينهم علاقة وثيقة ، ويتصلون بجماعات أخرى متشابهة يتزاوجون معهم . وعلينا أن نلتمس للجماعة السياسية أصلا فى مثل هذه الدائرة من الأسر المتزاوجة ، لا فى الأسرة بمعناها الأخص ، كما يعتقد الكثيرون . فالأنثروبولوجيا لا تكشف لنا عن أى مجتمع منظم يتكون من أسر منفردة تعيش فى عزلة مستمرة . والمشاعر العائلية ، رغم أنها تقوم على الجنس والوالدية ، تشتمل على غير هذه من الميول الاجتماعية ، وبخاصة تلك التى تتعلق بالدفاع والرزق ، مما يؤدى إلى الخروج عن نطاق الأسرة الضيق. ولا شك أن أحوال التموين الغذائى هى بالنسبة إلى الشعوب البسيطة ، من أهم العوامل التى تتحكم فى حجم المجتمع ، وإنا لنلمس تزايدا مطردا فى هذه الناحية ، كلما انتقلنا من الشعوب التى تعيش على ما تهبه إياها الطبيعة ، سواء بالصيد وبالالتقاط ، إلى تلك التى تمارس رعى الماشية أو الزراعة[١] .

وللقواعد التى تنظم العلاقات الجنسية — وهى القواعد التى نصادفها فى كل المجتمعات — تأثير هام على تركيب الجماعات

---

(١) انظر كتاب

Westermarck : Moral Ideas. vol II , pp, 198 seq

الصغيرة . وهذه القواعد تتباين فى تفاصيلها تباينا هائلا ، غير أن تأثيرها بوجه عام يتجه إلى منع أعضاء مجموعة معينة من التزوج بأى عضو آخر فيها . فعلى الرجل أن يبحث عن شريكة فى مجموعة أو فئة أخرى ، ولا جدال فى أن هذا يؤدى إلى قمع أى ميل إلى العزلة العائليـــة ، يكون قد طاف بأذهانهم . ولما كانت المجموعة التى تربط بينها صلة القرابة تتفق غالبا مع المعشر المحلى ، فلا بد أن يكون للقواعد التى تمنع الزواج داخل مجموعة معينة من الأقرباء ، أى لابد أن يكون للقواعد التى تنظم ما يسمى بالزواج الخارجى ، أثرها فى ربط المعاشر المحلية بأواصر التزاوج وبالتالى فى توسيع تركيب المجتمع . ومن جهة أخرى فإن قواعد الزواج الداخلى endogamy ، التى تحرم الزواج من أعضاء فى مجموعات أخرى ، لابد أن تؤدى ، بين الشعوب البدائية مثلما تؤدى بين الشعوب المتقدمة ، إلى انعزال الجماعات ، ولابد أن يكون لهــا أثر تفريقى على المجتمعات البشرية . ونكاد لا نكون مبالغين إذا قلنا مع هبهوس : « إن المجتمعات الأولى تقوم على الزواج الخارجى ، وتتفـــرق بعضها عن بعض بالزواج الداخلى »[1] .

ولقد نشب خلاف كبير فى الرأى حول أصل قواعد الزواج

---

(١) Social Development. p. 19.

الخارجى ودلالتها ، غير أننا لا نستطيع أن نذكر هنا إلا أهم النظريات وأحدثها . فقد رأى هبهوس « Hobhouse » أنها امتداد لفزع فطرى من مضاجعة المحارم ، وأن هذا الشعور يرجع فى نهاية الأمر إلى تعارض أو تصادم بين إحساسين متميزين : الإحساس بالقرابة والإحساس الجنسى . ومن هذا التعارض ينجم تأكيد وجدانى نصفه بأنه نفور . وتؤثر على هذا التنافر بين إحساس القرابة والجنس ، الأفكار الدينية والتنظيمات الاجتماعية ، وتعمل هذه على أن تمد هذا التنافر حتى يشمل كل التجمعات التى تكون لها صفة القرابة ، مما يؤدى إلى تباين قواعد الزواج الخارجى تبعاً لاختلاف أشكال القرابة التى نصادفها بين الشعوب البدائية[١] .

وقد أكد كذلك كل من الأستاذ مالينوفسكى Malinowski والسيدة سيلجمان Seligman هذا التعارض بين مشاعر القرابة والمشاعر الجنسية ، وذهبا إلى أنه لو لم يكن الإنسان الأول قد توصل إلى قواعد تحدد مجاليهما ، لما استطاعت الأسرة أن تبقى على ذاتها بوصفها وحدة اجتماعية ، ولفقد عنصر أساسى من العناصر التى تعين على الاحتفاظ بالتراث الحضارى . وفى رأيهما أن المشاعر الجنسية والسلوك الجنسى يتعارضان مع شعور الاحترام الذى

---

(١) Morals in Evolution, p. 146.

ترتكز عليه السلطة ، ومن المحال أن يمارس الأطفال هاتين المجموعتين من المشاعر معاً نحو والديهم من غير أن يؤدى ذلك إلى كارثة تودى بكيان الأسرة بأكمله . أما الأستاذ وسترمارك فيرى أن الحظر يُبنى على ما يقول به من غياب مشاعر العشق بين الأشخاص الذين يعيشون سوياً عن قرب منذ نعومة أظفارهم ، وما يصحب عدم الاكتراث الجنسى هذا من شعور بالتقزز إذا طاف الفعل الجنسى بالمخيلة . فالقواعد إذن تعبر عن مشاعر يشيع الإحساس بها ، وتفرض العقوبة على من يخالفونها فى سلوكهم . ويرى وسترمارك أن الوظيفة البيولوچية لهذه المشاعر هى منع الإفراط فى الزواج الداخلى ، وتجنب العواقب الوخيمة التى يرى أنها تنجم عن الزواج الداخلى[1].

وليس فى وسعنا أن نفحص هذه التفسيرات فحصا مفصلا فى هذا المكان ، ولكن علينا أن نلاحظ الأمور الآتية : أولا أنه لا يوجد اليوم اتفاق بين علماء البيولوچيا على أن الزواج الداخلى مضر فى ذاته ، بغض النظر عن طبيعة العنصرين اللذين يتزوجان .

---

(١) إذا شاء القارئ أن يلم بتفسير فرويد للزواج الخارجى ، فليرجع إلى كتابه : Totem and Taboo

وإلى كتاب :

J. C. Flugel: The Family from a Psychoanalytic Point of View

ومن المحتمل أن الزواج الخارجى فى عمومه أفضل من الناحية البيولوچية ، غير أن من الصعب أن نقرر ، فى المرحلة الحالية من مراحل معرفتنا ، أن مزايا الزواج الخارجى من الكثرة بحيث تؤدى إلى تفوق تلك الشعوب التى تزوجت من خارج جماعتها المباشرة على تلك التى تزوجت من داخلها . وثانياً ، يمكننا أن نسلم بأن قواعد الزواج الخارجى هى امتداد للقواعد التى تحظر الزواج بذوى القرابة الوثيقة ، وأن القواعد المتعلقة بالقرابات البعيدة ينطبق عليها ذات التفسير الذى يسرى على قواعد القرابة القريبة ، أياً كان هذا التفسير . وثالثاً ، نلاحظ فيما يتعلق بالأصول النفسية السيكولوچية لهذه القواعد ، أننا نواجه هنا تلك الصعوبة التى نواجهها دائماً كلما حاولنا أن نتوصل إلى العناصر التى هى أصيلة بحق فى الطبيعة البشرية . فالنفور الذى يشيع الشعور به من المحارم ، والأشكال التى امتدت عنه ، قد يكون ناتجاً عن القواعد التى تحظر تلك العلاقات ، بدلا من أن تكون تلك القواعد مستمدة من ذلك النفور . ولا جدال فى أن النفور ، فى حالة التحريمات الأخرى ، كالتحريمات المتعلقة بأطعمة معينة ، قد يبدو متأصلا إلى حد بعيد ، رغم أنه فى واقع الأمر ناتج عن التحريم . وبالمثل الفكرة القائلة بأن بين السلطة والروابط الجنسية تعارضاً ، فربما تكون ناتجة عن المشاعر العائلية ، التى

تخضع من جانبها للعوامل الاجتماعية والتاريخية ، وربما لا يكون لمثل هذا التعارض وجود فى أشكال الحياة الاجتماعية التى تبنى على الأسرة كما نعرفها . وبالاختصار ، نحن فى كل هذه التفسيرات نهدد بالتحرك فى حلقة مفرغة ، أعنى بإرجاع النظم القائمة إلى ظروف كامنة ، أو إلى عناصر فطرية فى الطبيعة البشرية ، ليست لنا أدلة مستقلة على وجودها ، بل هى بالفعل قد استخلصت من ذات النظم المراد تفسيرها . على أن فى وسعنا ، دون أن نمضى فى هذا النقد قدما ، أن نسلم بأن القواعد التى تحرم الزواج بذوى القرابة الوثيقة ، أياً كان أصلها ، قدأدت تلك الوظيفة الاجتماعية الهامة ، وظيفة ربط الجماعات بعضها ببعض ، وتوسيع نطاق الوحدة الاجتماعية الفعلية بالتالى . ولنضف إلى ذلك أن القواعد المضادة لزواج ذوى القرابة الوثيقة تؤدى فى المجتمعات الأكثر تقدما وظيفة أخرى هى تحرير الفرد من اعتماده التام على أسرته، وهو الاعتماد الذى كان يمكن أن يزداد شدة لو كان الميل إلى المحارم قد شجع أو سمح بممارسته .

وإذن ففى المراحل الدنيا يتكون المجتمع المستكمل لمقوماته من تلك المجموعات الصغيرة من الأقارب الذين يتزاوجون فيما بينهم ، وتجمع بينهم أواصر القربى والجوار التى تدعمها الأفكار السحرية الدينية . والتنظيم فى هذه المجتمعات ضئيل للغاية . فليس

هناك تدرج فى المرتبة بين أفرادها، والتفاوت بين الجنسين ضئيل . وفيها يكون لأكبر الذكور سنا بعض السلطة ، غير أن سطوته لا يمكن تحديد مداها ،وهى تتوقف على درجة استغلاله هو شخصيا لها . ويقوم اتصال بين المجموعات التى تتكلم لهجات متشابهة ، وقد تتعاون من أجل أغراض الدفاع المشترك أو أداء الطقوس الدينية . أما فى المجتمع الأكبر الذى يمكن أن يسمى بالقبيلة ، فليست هناك فى العادة حكومة حتى من ذلك النوع الفضفاض الذى يوجد فى المجموعة الأولية ، ولكن يعترف فيها بحقوق وواجبات يحددها العرف بوضوح . وفى هذه الشعوب تكون الأرض بوجه عام ملكا مشاعا ، بمعنى أن فى وسع الجميع أن يصيدوا فى مساحة معينة تدافع عنها الجماعة كلها ضد أى دخيل . والملكية الفردية توجد بالنسبة إلى أشياء كالأسلحة والأدوات والأكواخ . وفيها تمارس الأسرة الزواج بواحدة مسايرة للمتبع ، وإن لم يكن ثمرة لقاعدة صارمة . ويستقر الزواج بعد مولد الأطفال ، بل إنه فى بعض الأحيان غير قابل للانفصام (كما هو الحال بين قبيلة الفيدا[1] Veddas) . وبالإجمال فالصورة التى ترسمها هذه القبائل هى صورة مجتمع له أدنى حد ممكن من التنظيم،

(١) قبيلة بدائية فى جزيرة سيلان .

والتملك ، والتخصص ، يحيا أعضاؤه بوجه عام فى علاقات ود متبادل .

وفى نمو التطور للتركيب السياسى يمكننا أن نلاحظ وجود مبدأين عاملين ، يمكننا أن نسميهما بمبدأ السيطرة ، ومبدأ الجماعة . فأولهما يشتمل على كل أنواع الإخضاع ، أى استخدام الأفراد على غير إرادتهم بوصفهم وسائل لغايات . أما الثانى فيشتمل على كل صور التعاون ، ويكون الأفراد المساهمون فيه غايات ووسائل بعضهم لبعض . وإذا جاز لنا أن نستخدم تعبيرا مجازيا ، قلنا إن مختلف أشكال التنظيم الجماعى ، كما تبدو خلال التاريخ ، هى نتيجة لصراع بين هذين المبدأين ، يزيده تعقيدا ذلك الاتساع الدائم لنطاق التنظيم ودقته . فالمجتمعات البسيطة التى أشرنا إليها منذ قليل تمثل مبدأ الجماعة ، أو التبادل على نطاق ضيق . فإذا انتقلنا منها إلى جماعات أكثر تعقدا من الوجهة الاقتصادية ، فسوف نجد مجموعات أكبر ، وصورا جديدة للتركيب الاجتماعى تقوم جنبا إلى جنب مع الصور المبنية على القربى والجوار . ويبدو أنه كان هناك ارتباط وثيق فى المجتمعات البسيطة بين تركيز الحكومة وبين امتداد مساحة المجتمع المنظم وتقدمه فى سلم الاقتصاد . فإذا انتقلنا من الصيادين إلى الرعاة والزراع وجدنا أمثلة أكثر للحكومة المنظمة ، سواء فى الجماعات الأولية البسيطة وفى الجماعات

القبلية الكبرى ؛ بل قد نجد بين حين وآخر ، فى العالم البدائى ذاته تنظيمات على نطاق يمكن مقارنته بما يوجد فى عهود المدنية[١] .

وفى هذه الجماعات الأكثر تخصصا ، نرى القواعد الساذجة للتبادل والمشاركة ، تلك القواعد التى تبدو كافية بالنسبة إلى ظروف لا تسنح فيها إلا فرص قليلة للطموح أو النشاط — توضع هذه القواعد موضع الاختبار القاسى . فالحرب أولا تتخذ بالتدريج شكلا يزداد تنظيما جنبا إلى جنب مع المنازعات الأكثر بدائية أو يحل محلها . ورغم أن الرأى الذى نادى به كثير من الكتاب فى الفترة الأخيره ، من أن الإنسان البدائى قد عاش فى حالة سلام ، لايصمد أمام الدراسة الدقيقة للحقائق المعروفة ، فإن هناك مايدل على أن شن الحروب يتزايد باطراد كلما تقدمت الصناعة والتنظيم الاجتماعى بوجه عام . وبنمو الحرب يزداد بالتدريج ارتكاز المجتمع على مبدأ السيطرة والائتمار . فالتنظيم العسكرى يجلب معه التفاوت فى المراتب وفى السلطة أو يزيد من حدة هذا التفاوت ، سواء بالنسبة إلى المنتصرين أو المنهزمين ، وتظهر صور عدة للإخضاع ، سواء بين الأفراد والجماعات . وهنا نجد مرة أخرى أن هذه الظاهرة ترتبط ارتباطا وثيقا مع التطور

---

(١) انظر كتاب Simpler Peoples الفصل الأول .

الاقتصادى . فبالانتقال من الصيادين إلى الرعاة والزراع ، نجد الفوارق فى المرتبة تحل محل المساواة الساذجة القديمة ، ومع ذلك فمن الصعب أن نقرر مدى مايرجع إليه هذا التفاوت من الحرب ذاتها ، ومدى ما يرجع منه إلى تكديس الثروة الذى نجم عن التوسع فى الصناعة .

وعلينا الآن أن نتساءل : هل القوة عامل متميز من عوامل الربط الاجتماعى — وإلى أى حد تكون كذلك ؟ — على أننا حين نحاول الإجابة عن هذا السؤال نصادف صعوبة أولى ، ناشئة عن غموض لفظ القوة فى هذا المجال — فإذا كانت القوة تشتمل على كل صور الضغط التى تفرض بها إرادة أفراد أو جماعات معينة على غيرهم من الأفراد أو الجماعات ، فمن الواضح أنه لم يسبق وجود مجتمع لا يتمثل فيه عنصر معين من عناصر القوة . بل إن أبسط المجتمعات التى تحدثنا عنها ، والتى تقوم فى عمومها على روابط القربى والمشاركة ، تعتمد رغم ذلك فى المحافظة على نظامها وأمنها على الخوف من الخصومات أو الثأر ، اعتماداً جزئياً على الأقل .

وفى هذا الصدد يكون للفروق فى القوة بين الأقارب أهميتها . ومن جهة أخرى ، فنى أرقى صور الحكومة السياسية نجد

فى متناول يد السلطة العامة قوى ضخمة للضغط ، وعلى الرغم مما يقال من أن هذه القوى ترتكز على إرادة الشعوب ، فإن موقف هذه الشعوب يتمثل فيه دائماً قدر كبير من الخضوع القهرى ، أو من عدم المبالاة ، أو مجرد الاستسلام .

ولكن إذا كان صحيحاً أن كل حياة جماعية منظمة تستلزم القوة ، فمن الصحيح أيضاً أن القوة ترتكز ، فى المسائل الاجتماعية ، على التنظيم ، وعلى قدر من الاتحاد الاختيارى . فليس فى وسع فرد أن يتحكم فى مجموعات كبيرة من الناس ما لم يضمن قدراً من الاستجابة من جانبهم ، وليس فى وسع أية طبقة حاكمة أن تفرض إرادتها على الآخرين ما لم تعمل على تنمية إرادة مشتركة بين أفرادها ، وما لم تبذل بعض الجهد لتحويل القوة الغاشمة إلى سلطة ، تكون حقاً جديرة بأن تحترم ، أو بأن يذعن لها على الأقل . وبالاختصار ، فمشكلة دور القوة فى التنظيم الاجتماعى تنطوى على إيجاد توازن بين عناصر متداخلة يصعب الفصل بينها .

وتتمثل هذه الصعوبة فى دراسة الدور الذى تلعبه الحرب فى توسيع نطاق المجتمعات . فمن المسلم به أن الحرب كانت ولا تزال ، أداة للتوسع ، ولكن ليس من الواضح على الإطلاق

أن التماسك الراسخ للمجتمعات على نطاق واسع قد تم فى أية حالة من الحالات عن طريق الغزو وحده ، بغض النظر عن سائر العوامل الاقتصادية والاجتماعية التى تعمل على إيجاد قدر من التوحيد والتماسك الداخلى . ففى الشعوب البسيطة ، يصعب علينا أن نحصل من علماء الأنثروبولوچيا على أى بيان مقارن دقيق ، يوضح حجم مختلف الجماعات ، أو الوسائل التى تم بها توسيع النطاق . ويبدو أن هزيمة الشعوب المتنافسة كانت من الطرق المألوفة التى تم بها توسيع نطاق المجتمعات ، ولكن فى الحالات البارزة ، كالاتحاد الذى قام به كاماهاماها «Kamahamaha»[1] فى جزر هاواى فى ١٧٩٦ وذلك الذى قام به تشاكا «Chaka»[1] فى إفريقية ، فى أوائل القرن التاسع عشر ، كان النجاح راجعاً لا إلى الكفاءة العسكرية وحدها ، بل إلى التنظيم البعيد النظر وإلى إدراك لنوع من التنظيم السياسى المشترك[2] . وفى الشعوب البدائية نجد أيضا بضعة أمثلة لتنظيمات متوسعة تمت بوسائل سلمية .

---

(١) من زعماء القبائل فى تلك المناطق .

(المترجم)

(٢) انظر : Lowie : The Origin of the State. Chap. I.

كما هو الحال فى عصبة الإيروكوا «Iroquois»[1] ، وفى هنود الأرواك « Aruak » فى البرازيل الذين شيدوا ، على مايبدو ، تنظيمات عدة عن طريق التخلخل السلمى التدريجى . ولقد قامت الحكومات الدينية فى العالم القديم على الغزو أساساً ، ولكنها كانت تسير إلى الانحلال ، وكانت فترات الإمبراطوريات الكبيرة تعقبها فى كثير من الأحيان فترات دول صغيرة ، وكانت الوحدة لا تعود — إذا كانت تعود — إلا بعد جهد شاق بطىء . وكان هذا التوحيد التالى يتم عن طريق المحالفات أو توارث الملك ، وكذلك عن طريق الحرب بالطبع . ولقد ارتبط تكوين الدول الكبيرة فى أوربا بنمو اقتصادى وحضارى ، ولا يمكن تحديد الدور الذى ساهم به العامل الحربى على نحو دقيق . والذى يحدث بوجه عام هو أن تأثير القوة والسلطة يُحَد بفعل عوامل لا يمكن حسبانها . ومما يعين على حماية الجماعات المحكومة ، تلك الخلافات التى تنشب بين مختلف مصادر القوة : بين الملكية وطبقة

---

(١) الاسم الذى أطلقه المستوطنون الفرنسيون على قبائل الهنود الحمر التى تسكن المنطقة الممتدة من نهر سنت لورنس إلى مقاطعات نيويورك وبنسلفانيا فى أمريكا الشمالية .

(المترجم)

النبلاء ، وبين الكنيسة والدولة ، وبين أرستقراطية الثروة وأرستقراطية النسب ، وبين السلطات المحلية والسلطة المركزية . كما أن هناك حدوداً واضحة لما يمكن أن تقوم به السلطة المفروضة من الخارج وحدها ، وغالبا ما تظل للنظم القديمة حيويتها فى حين يأتى الغزاة ويروحون . وعلى هذا النحو قد تظل الأسرة الأبوية الكبيرة ، والأسرة المشتركة ، والقرية التى تحكم نفسها حكما ذاتيا ، مراكز قوية للحياة الاجتماعية فى نطاق حكومة لسيادة عليا ، وعلى الرغم من قيام هذه الحكومة . ومع ذلك ، فمن الصحيح أن الحكومة المطلقة تتجه بوجه عام إلى الحط من أحوال عامة الناس ، وإلى تشكيل الكيان الاجتماعى بأسره ، لا الحياة السياسية وحدها .

ويمكننا أن نهتدى إلى مبدأ السيطرة أو السلطة بوضوح فى مجتمعات الشعوب البسيطة ، كما يصفها علماء الأنثروپولوچيا ، غير أنه يزداد سعة وعمقا فى المدنيات الشرقية القديمة ، حيث تدعمه السلطة الدينية تدعيما قويا . فهناك تظهر دائما أشكال من حكومات رجال الدين فى المدن التى تكوّن كل منها دولة : فيكون إله المدينة هو الحاكم النظرى ، والملك ممثله أو رسوله . وتُستمد كل

السلطات من الملك ، فلا تظهر فكرة حكم الشعب لنفسه بنفسه ، أو مجرد مساهمة الشعب الحر بنصيب فى الحكم . وبانتشار الملكيات ، تحاول المدن بالفعل أن تكتسب قدراً من التحكم فى نفسها بنفسها ، تدعمه فى بعض الأحيان مواثيق متعلقة بالضرائب والخراج ، كما حدث فى آشور . غير أن هذا الحكم الذاتى يكون دائما محدوداً ، ومهدداً . فالملك هو الذى يعطى ، والملك هو الذى يسترد . وفى هذه الحالة يكون الدين دعامة قوية للسلطة ، على الرغم من أنه قد يستخدم أحيانا فى الحد من سلطة الملك ، كما هو الحال بين العبرانيين . ذلك لأن « ياهوا Jahve » فوق كل الملوك ، ومن الممكن أن يُنقد هؤلاء باسمه نقداً مرا . وعلى هذا تكونت ملكيات دائمة لها حجم معقول .

وبين الحين والحين كانت الملكيات تمتدفتكوّن إمبراطوريات مترامية الأطراف ، ولكنها أقل تماسكا ودواما ، وتاريخها يعكس الصراع القديم بين القوى التى تؤدى إلى تركيز السلطة والقوى التى تدعو إلى الاستقلال المحلى . فمبدأ الائتمار يتغلغل بعمق فى البناء الاجتماعى ، ولا يؤثر على ممارسة العدالة فحسب ، بل يؤثر على النظام الاقتصادى بأسره ، الذى يغدو الآن تسلسلا متدرجا ، يبدأ من أعلى بالنبيل والكاهن ، وينتهى إلى أسفل بعامة الشعب . والصور التى يتخذها هذا المبدأ عدة تشمل :

١ – الملكية المطلقة ، حيث يحكم الملك دون أن يحد من سلطته شيء ، وتتمثل فيما أشرنا إليه من التنظيمات القبلية لبعض الإفريقيين .

٢ – الملكية الإقطاعية التي تتلاءم مع المساحات الكبيرة ، وتتضمن طبقة حاكمة متدرجة فى المراتب .

٣ – الإمبراطوريات الاستبدادية التي تتمثل فيها مختلف درجات التماسك والاستقلال المحلى . أما مدى تمثل مبدأ الائتمار فيما سمى بالحكومة المدنية ، فتلك مسألة سوف نعود إليها بعد أن نقول كلمة عن هذا النوع من التنظيم السياسى .

ولقد رأينا أن مبدأ المشاركة أو التبادل يتمثل على نطاق ضيق فى الجماعات الصغيرة للشعوب « البدائية » . وفى حكومات دولة المدينة فى العهود القديمة كان هذا المبدأ يتبدى على نطاق واسع وبصورة أكثر وعيا ، أما فى العصر الحديث فإنه يبرز بصعوبة وسط خلافات ونضالات عنيفة مع الملكيات المطلقة التي نمت فى الوقت نفسه وأدمجت القبائل والشعوب فى أمم . ولقد اتجهت الدولة الحديثة إلى أن تغدو دولة مكونة من أمة ، أى أن تتفق فى المساحة مع الجماعات التي تعتبر نفسها أمة واحدة ، أو ينتهى بها الأمر إلى اعتبار نفسها أمة واحدة . كما حدثت تجارب هامة فيما يمكن أن يعد شكلا قائما بذاته من أشكال الدولة ، ونعنى

به الدولة الاتحادية (الفيدرالية) . فهنا تحدث تنوعات هامة فى تقسيم القوى بين الولايات المكونة وبين السلطة الاتحادية (الفيدرالية) . وإن استعراض الدول الحديثة ليوحى بأن مستقبل المدنية يتوقف على قدرتها على اتخاذ إجراءات تكفل الجمع بين أمرين لا يقل أحدهما عن الآخر ضرورة : وهما وجود قدر من الحكم الذاتى من جهة ، والاتحاد الأوسع على نطاق عالمى من جهة أخرى .

ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن فى وسعنا الاهتداء إلى أنواع من الحكومة يمكن أن تسمى بالديمقراطية فى المجتمعات البسيطة . بل إن التماس المشورة فى الحكم هو أمر مألوف إلى حد بعيد ، فهو يشيع فيها بقدر ما يشيع حكم « الرجل القوى » . وحيث يكون الزعماء هم الحاكمين يغلب أن نجد أن سلطتهم ليست بالسلطة الشكلية ولا بالسلطة الحاسمة ، وإنما تتوقف على صفاتهم الشخصية . على أن هذه الجماعات تختلف فى الشئون السياسية عن الديمقراطيات الحديثة . فالقوة الحقيقية تكمن فى العرف ؛ وعلى الرغم من أن العرف لا يبلغ من الثبات أو الجمود ذلك القدر الذى اعتاد الأنثروبولوچيون القدماء أن ينسبوه إليه ، فإن المجال لا يتسع لتغييره عن طريق التشريع المقصود ، كما أن فرص النقد الحر لذلك العرف محدودة .

وعند تحديد الدور الذى تساهم به إرادة المحكومين فى الحكومات الديمقراطية الحديثة نصادف صعوبة هى عكس الصعوبة التى تحدثنا عنها من قبل عندما كنا بصدد الكلام عن الدور الذى تلعبه القوة والسيطرة . فالقول بأن الإرادة لا القوة هى أساس الدولة ، هذا القول حينما يكون تعبيرا عن أمر واقع ، لا عما يعد أمرا مرغوبا فيه ، فإنه يبنى على النظرية القائلة بأن المجتمعات الحديثة يسودها اتفاق عميق شامل يكمن من وراء كل الاختلافات الفرعية التى تفرق بين بعض أجزاء من الأمة . على أن مثل هذا الاتفاق ، إن وجد حقيقة ، قد يكون فى الأغلب راجعا إلى ما للنظم الاقتصادية والسياسية من تأثير عميق فى شخصية الشعب ، وتلك النظم بدورها ربما لا تكون انعكاسا لشخصية الشعب فى مجموعه ، بل لشخصية جماعة مسيطرة عليه ، أفلحت فى فرض إرادتها على الباقين . ومن الممكن أن يقال أيضا إن وسائل الإقناع والإيحاء التى تتيسر الآن هى من الدقة بحيث تمكن أولئك الذين يتحكمون فى هذه الوسائل من التغلغل فى شخصية الفرد والسيطرة عليها على نحو أعمق وأقوى أثرا بكثير مما تؤدى إليه القوة الغاشمة . وهكذا يظل السؤال باقيا : هل الانتقال من القوة إلى الإقناع ينم عن شىء أكثر من مجرد تغير فى الأسلوب يتلاءم مع التنظيم الواسع النطاق ؟ أو ليس مبدأ

السيطرة لازال هو العنصر المتحكم فى العلاقات الاجتماعية ؟

والحق أن علم الاجتماع يتعذر عليه أن يجيب عن هذه الأسئلة إجابة دقيقة ، فنحن من جهة فى حاجة إلى ما أسماه مل علما للسنن (Ethology) ، أى علما لطبائع الجماعات والشعوب بما فى ذلك الطبقات الاجتماعية بوجه خاص ؛ ومن جهة أخرى فى حاجة إلى تحليل دقيق لتأثيرات الجماعات المختلفة فى النظم الاجتماعية والسياسية . ومثل هذه الدراسات لا تزال فى أولى مراحلها . ومع ذلك فقد يعترف معنا أولئك الذين يؤكدون أهمية عنصر السيطرة فى الشئون السياسية بأن تغيير الأسلوب على النحو الذى تحدثنا عنه من قبل، من إكراه مباشر إلى صور أدق للإقناع ، يعنى أن المجتمعات الحديثة فى مجموعها قد شهدت نموا أو انتشارا للذكاء ولعادات تقرير المصير والفصل فى الأمور ، كما شهدت وعيا أوسع نطاقا بأن النظم إنما خلقت من أجل الناس ، وليس الناس هم الذين خلقوا من أجل النظم . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما كان تغيير الأسلوب ضروريا على الإطلاق .

وليس فى وسعنا أن نحاول هنا تصنيفا لأشكال الدول ، ولكن ينبغى أن نقول شيئا عن التعريفات التى ذكرت للدولة ، ومكانها فى نظام العلاقات الاجتماعية الذى ناقشناه فى فصل

سابق . ذلك لأنه كان من العوامل التى أدت إلى زيادة غموض هذا الموضوع ، عدم التمييز بين مشاكل علم الاجتماع ومشاكل الفلسفة الاجتماعية . فمن الشائع أن تُعرَّف الدولة ، لا بما هى عليه ، بل بما ينبغى أن تكون عليه . ومن قبيل ذلك تعريف كثير من الفلاسفة المثاليين للدولة بأنها أداة داخل مساحة لها حدودها الإقليمية ، وظيفتها التوفيق والملاءمة بين كل أهداف الحياة الاجتماعية وغاياتها . فمثل هذا الوصف للدولة ينطوى على تسليم بكثير من الوقائع المطلوب معرفتها ، ما دام أنه ليس من الواضح على الإطلاق أن الدولة تؤدى وظيفتها بوصفها أداة للتوفيق على هذا النحو ، وليس هذا هو العيب الوحيد لهذا التعريف ، بل إن من الممكن الاعتراض عليه ، حتى من ناحية ما ينبغى أن تكون عليه الدولة . فقد يرى البعض ، بحق ، أن هناك علاقات اجتماعية عدة ينبغى ألا تدخل فى نطاق تنظيم الدولة . على أنه إذا كانت آفة هذا التعريف هى أنه أوسع من اللازم ، فهناك تعريفات أخرى يعيبها أنها أضيق من اللازم . فالتعريف القائل إن الدولة هيئة مهمتها الإبقاء على الأحوال الخارجية العامة للحياة الاجتماعية ، لا ينطبق على الحكومات الدينية ، إذ أنها تنظم كل تفصيلات الحياة ، ولا تفرق بين الأخلاق والقانون تفرقة واضحة . وعلينا أن نعد الدولة ، من

وجهة نظر علم الاجتماع ، جنسا تندرج تحته أنواع عدة ، تتفاوت تفاوتاً كبيراً فى مداها ووظيفتها ، وفى علاقاتها بالهيئات الأخرى. ويمكننا أن نضع حداً أدنى لمفهوم الدولة ، فنقول إن الدولة توجد فى كل المجتمعات التى تُترك فيها حماية الأفراد وتنفيذ القواعد العامة ليتولاها نسق متخصص من الهيئات العاملة[١]. فالمجتمعات التى لا تنفذ فيها القواعد بجهود جماعى ، أو التى يترك فيها الدفاع عن الأفراد لأقاربهم ، أو لغيرهم من الجماعات أو حتى لزعماء لا يملكون سلطة محددة — هذه المجتمعات لا تكوّن دولا .

ولقد أصبحت الوظيفة التى شاع الاعتراف بها للدولة على أوسع نطاق هى وظيفة الدفاع ، الداخلى والخارجى . ومن جهة أخرى فإن استغلال الموارد الجماعية من أجل الصالح العام ينتمى إلى مراحل أعلى فى التطور ، بل إن الدور الذى تساهم به الدولة فى تنمية المصالح العامة مساهمة إيجابية ، لا زال حتى اليوم مثاراً للجدل . فإذا تركنا جانباً مجموعة من أبسط الشعوب ، التى ليس لها حكومات متخصصة على الإطلاق ، بدا لنا أن هناك اتصالا أساسياً فى تطور التنظيم السياسى ، وأن من الضرورى أن ينظر

---

(١) قارن تعريف هبهوس : «الدولة هى نسيج فيه تتخصص الوظائف الرئيسية للحكومة ، كما أنها تعاون كذلك ، كسن القانون وتنفيذه والدفاع العام ». (Social Development. p. 51)

إلى الدولة على أنها تنظيم يكاد يكون عالمياً عاماً . ومن جهة أخرى ، فإن القول بأن الدولة تنظيم « طبيعى » هو قول غامض مضلل . فوجود شكل من أشكال المجتمع هو حاجة كامنة فى الطبيعة البشرية ، ولكن لا يمكن القول بأن نوعا خاصا من أنواع الدولة ، كالدولة الحديثة القائمة على وحدة شعب أو أمة ، ينبعث عن حاجة طبيعية ، لا بمعنى أنها تنشأ مباشرة عن دوافع الإنسان العظيمة ، ولا بمعنى أنها استجابة تلقائية لهدفه النهائى أو غايته القصوى . وهنا ، كما فى نواح عدة لعلم السياسة النظرى ، ينبغى علينا ألا نخلط بين الدولة والمجتمع . فالدولة نوع خاص بالنسبة إلى المجتمع ، أعنى أنها هى المجتمع موصوفاً بأنه هيئة . كما أنها أيضاً مجموعة من النظم ، وهى بهذا المعنى تشتمل على كل ذلك المركب المنتظم ، المكون من القانون والحكومة معاً . على أنها فى كلتا الحالتين لا تنتظم كل العلاقات البشرية ؛ ووظائفها المتعلقة بالإشراف على هذه العلاقات تقبل تغيرات واسعة إلى حد بعيد ، كما تبين لنا من قبل .

صور الإشراف الاجتماعى :

عرّفنا الموطن أو المجتمع المنظم بأنه مجموعة يربطها نظام من القواعد المشتركة ، وعلينا الآن أن نناقش بإيجاز طبيعة هذه القواعد . ففى المجتمعات الراقية فى تقدمها يمكننا أن نميز أربعة

أنواع من التنظيم الاجتماعى ، وهى : القواعد الأخلاقية (التى ترتبط بقواعد الدين ارتباطاً وثيقاً ، وإن كانت تتجه إلى أن يكون لها قوامها الخاص) والقواعد التشريعية ، والعرف ، والأذواق . وبينما نجد أن القانون والأخلاق والعرف هى من حيث الأصل التاريخى فروع للسنن الشائعة ، فإن من الممكن تمييز كل منها عن الآخر فى صورته المتقدمة تمييزاً واضحاً . فالقواعد الأخلاقية عندما تصل إلى مرحلتها المتميزة ، تحض على أفعال معينة بفضل ما يكمن فيهـا ، أو فى الغايات التى تتحقق بواسطتها، من خير ؛ وهى تنهى عن أفعال أخرى نظراً لمـا يكمن فيها أو فى نتائجها من شر . فأساس هذه القواعد يكمن فى احترام الخير لذاته ، و هى مستقلة عن أى جزاء خارجى . أما من الوجهة العملية فالقواعد الأخلاقية لا تنطبق طبعاً على هذا الوصف ، مادامت تقبل أحيـاناً خضوعاً لسلطة معينة ، وتُتبع نتيجة لاعتبارات من الإدراك الضيق لمعنى الحصافة . أما القانون فالمقصود به فى صورته التى تطور إليها مجموع القواعد الاجتماعية التى تعلنها وتنفذها سلطة مشروعة . والواقع أن التعريف الدقيق للقانون قد أثار ، ولا يزال يثير ، جدلا كثيراً . فهناك حالات انتقالية عدة ، يكون مركز السلطة الاجتماعية فيها غير محدد ، وهناك حالات أخرى تعلن فيها القانون سلطة مسئولة ، ولـكن

تنفيذه لا يكون أمراً مؤكداً . فبين شعوب بدائية كثيرة توجد قواعد للسلوك يشيع اتباعها ، ولكن لا توجد هيئات منتظمة لتحديد هذه القواعد أو إعلانها على الملأ . وفى حالات أخرى توجد هيئات تعلن القانون وتفسره ولكن يترك التنفيذ للفريق المظفر . وفى القانون الدولى الحالى توجد الوسائل الكفيلة بالإعلان الرسمى للقانون ، ولكن تنفيذه غير مؤكد ، ومع ذلك فينبغى أن يعد ذلك قانوناً بالمعنى الصحيح .

والواقع أن صعوبة تعريف القانون لا يُتغلب عليها عن طريق حصره فى القواعد التى تعترف بها الدول وتفسرها وتنفذها ، إذ أن هناك غموضا مماثلا فى تحديد مقومات الدولة . والمشكلة فى الحالتين هى تحديد النقطة التى يصل فيها التخصص فى الوظائف المتعلقة بحفظ النظام داخل الجماعة إلى المرحلة التى يمكن فيها القول بوجود نظام للدولة ، أو نظام تشريعى . والواقع أن نمو الدول ونمو القانون هما وجهان لظاهرة واحدة هى إقامة دعائم نظام ثابت . ولقد نضيف إلى ذلك أن فكرة الإرغام واسعة إلى أبعد حد ، وهى تقتصر على الإكراه المادى وحده وتحريم الأفعال التى يُنهى عنها ، وعلى النفى من داخل الجماعة ، بل تنطوى أيضا على أنواع كثيرة أخرى من صور الضغط التى يمارسها الرأى العام ذاته ، ذلك لأن الضغط قد يمارسه المجتمع من

حيث هو كل ، أو يمارسه رؤساؤه ، أو عن طريق أية هيئة أخرى . فكلما وجدنا قواعد تحد من ممارسة السلطة على الأشخاص أو الأشياء فيما عدا التدخل العرضى أو المحدود بغرض معين ، وتطبق على نحو دائم داخل جماعة متميزة الحدود والصفات — وجدنا ماهو فى أساسه قواعد تشريعية ، وعلينا من أجل أغراض الدراسة المقارنة أن نعترف بوجود اختلافات هامة فى درجة تحدد السلطة التى تسهر على رعاية هذه القواعد ، وفى الجزاءات التى تستخدم فى تنفيذ هذه القواعد .

ونستطيع أن نميز تمييزا عاما بين العرف والقانون والأخلاق تبعا لطبيعة الجزاء من حيث هو خارجى أم باطن ، وتبعا لنوع الإكراه الذى يستخدم فيه . ففى حالة الأخلاق يصبح الجزاء فى المراحل العليا للتطور على أقل تقدير باطنا فى أساسه ، ويتوقف على قبول الفاعل له بحريته . أما العرف فالرأى الشائع هو الذى يحميه لا السلطة الشرعية . كما أن نطاق العرف ينحصر فى طبقات أو مجموعات معينة داخل المجتمع على الرغم من أن له فى كثير من الأحيان احتراما يضفى عليه قيمة توحى لأعضاء المجموعات الأخرى بمجاراته وتقليده . والعرف يرتبط بطرق السلوك التى تعد هامة فى نظر مجموعات معينة ، ولكنه لا يكاد يمس الحاجات الأساسية العامة للحياة بنفس العمق الذى تمسها به الأخلاق

أو القواعد التشريعية . أما أحكام الذوق الشائع ، فتختلف عما عداها من طرق السلوك المطلوبة فى أوجه كثيرة وخاصة فى مدى بقائها وفى نطاقها . فأحكام الذوق الشائع هى بطبيعتها عابرة نسبيا ، وهى تبدأ على أنها تجديدات ، ثم تنتشر بالتقليد . ولكن ماأن يذيع حكم الذوق ويصبح عاما حتى يفقد طلاوة الجدة ، ويضيع الفضل الذى اكتسبه مبدعوه . وعلى ذلك فبقاؤه يتوقف إلى حد بعيد على درجة انتشاره . وهو فى هذه الناحية يختلف أساسا عن سائر معايير السلوك التى تكتسب مزيدا من التأثير والقدرة على البقاء كلما ازدادت ذيوعا .

ولقد شاع تعريف السنن تبعا للقوانين النفسية للعادة ، فنُظر إليها على أنها نوع من السلوك قد غدا شائعا فى الجماعة وأصبح يؤدَّى بفضل التكرار المستمر على نحو شبه آلى . وإلى هذا الطابع الشبه الآلى يعزَى الشعور بعدم الارتياح الذى نحس به عندما نسلك نحن أو يسلك غيرنا سلوكا خارجا على السنن الشائعة . فنحن نجد من الصعب أن نخالف السنن المعمول بها ، كما أن العدول عنها يلقى مقاومة شديدة . ولكن ينبغى أن نلاحظ أن الحالة الانفعالية التى ترتبط بهذه المقاومة تختلف باختلاف الظروف : فتارة قد يبدو الفعل المخالف للسنن الشائعة مجرد فعل يبعث على السخرية ، وتارة أخرى قد يثير الغضب والعداء

الفعلى . وعلى ذلك فسطوة العادات الاجتماعية لايمكن أن تفسر تفسيرا كاملا فى ضوء ما يقول به علم النفس من استجابات شبه آلية ، وإنما هى تنطوى على مشاعر لا تتمثل على الدوام فى العادات المألوفة . والحق أن السنن ليست مجرد عادات شائعة ، بل هى كذلك قاعدة أو معيار للسلوك . ويدعم القاعدة ، فى الجانب الانفعالى، مجموعتان من القوى : فهناك من جهة شعور، أو مجموعة من الاستعدادات الوجدانية، ترتبط بالسنن الشائعة فى ذاتها، وتنهى عن مخالفتها . وفى هذا الشعور عنصر عقلى هو الاعتراف بأهمية استتباب النظام — أيا كان غموض هذا الاعتراف — وضرورة معرفة ما ينبغى توقعه ، وما هو متوقع فعلا فى المواقف المعينة . حول هذه الأحاسيس تنمو المشاعر الاجتماعية ؛ وإن إطاعة قواعد السنن لهى واحدة من أبسط الطرق التى يستجيب بها الفرد لنداء الحياة الاجتماعيـة ، ويحس فيها باعتماده على الجماعة . وبالإضافة إلى هذه المشاعر التى ترتبط بكل السنن من حيث هى سنن ، هناك مشاعر أخرى تثيرها سنن خاصة كمشاعر التعاطف ، والغضب ، والاستحسان والاستهجان التى تبلورت فى قواعد ، والتى تثار مرة أخرى كلما خرقت هذه القواعد . وبين المجموعتين من الانفعالات تداخل وثيق ، لأن كل قاعدة خاصة تستند إلى تأييد المجموعة أو النسق الـكامل من القواعد التى تتحكم فى مجتمع معين .

وتمر الحالة البدائية للسنن بعملية تخصص تتشابه خطوطها الرئيسية إلى حد بعيد فى المدنيات المختلفة. فبعض ما تقضى به السنن يُتبع بدافع الأخلاق الفردية، ويستمد سلطته من قوة تقبل الشخص له بشعور فردى أو داخلى. وبعض قواعد الحياة تتطور إلى أن تعلنها وتنفذها سلطة قائمة، على حين أن غيرها من قواعد الحياة لا ينظر إليها على أنها تؤثر فى الأحوال الأساسية للحياة، فيكون منها العرف، كما قلنا من قبل. والواقع أننا نلمس فى تاريخ المدنية اختلافات كثيرة فى العلاقات بين أنماط الإشراف الاجتماعى هذه. فالسنن تظل دائما باقية، بوصفها أحد مصادر القانون. فقد كانت، على سبيل المثال، عاملا أساسياً فى القانون الانجليزى، وهى أساس مجموعة من أهم مبادئ القانون العام. وتعد السنة القائمة بالفعل ملزمة من الوجهة التشريعية، وإذا استشهد بها تبين أنها لا تزال تعد قانونا صالحا، إذا ثبت أنها توجد بوصفها تفرعا محلياً للقانون المعتاد، وإذا لم يتبين أنها تناقض أى مبدأ تشريعى أساسى. وفى غير هذا من مذاهب القانون يُعترف للسنن أيضاً بأنها تؤثر تأثيراً كبيراً فى مجرى النظم التشريعية، بل لقد عُدت المصدر النهائى لكل قانون. وعلى الرغم من ذلك، فالقانون فى المذاهب التشريعية الراقية يعلو على السنة، إذ يمكن أن تلغيها المحاكم وتعلن أنها أصبحت غير

ملزمة لأحد ، وإن كان ذلك لا يحدث كثيراً . ومن العوامل التى تؤثر فى تطور القانون اتساع التنظيم الاجتماعى ، فذلك يضع أمام أنظار السلطات الحاكمة سننا مختلفة ، بل قد تكون متعارضة ينبغى التوفيق بينها ، أو تعديلها ، أو إلغاؤها من أجل مواجهة المقتضيات العامة الأوسع نطاقا . وتختلف علاقة السلطة الحاكمة بالعرف الاجتماعى فى مختلف مراحل المدنية : ففى الدول القائمة على السلطة الاستبدادية ، يعرّف القانون تعريفا ملائما بأنه أمر صادر من سيد، إذ الغالب فى مثل هذه الدول أن يفرض القانون من سلطة خارجية عن المحكومين ، ولا ينشأ من عادات الشعب وحاجاته السائدة . نعم إنه ليس فى وسع سلطة مستبدة أن تظل تسود طويلا ، من غير أن تستند إلى موافقة المحكومين ، غير أن استجابة هؤلاء المحكومين قد تكون بمجرد إذعان ، أو استسلام ناشىء عن الخمول ، بل قد تكون استسلاما مضطغنا . أما فى المجتمعات الديمقراطية ، فللقانون صلة أوثق بالحاسة الأخلاقية للجماعة ، ولكن حتى فى هذه المجتمعات قد يظل لعنصر السيطرة وجود ، يتمثل فيما للطبقات القوية من تأثير على التشريع والإدارة .

وبالإجمال ، فالعلاقة بين القانون والأفكار الأخلاقية لابد أن تختلف اختلافا كبيراً فى الجماعات التى لم يصبح فيها لكل من

القواعد التشريعية والأخلاقية والدينية كيان متميز قائم بذاته ، عنها فى المجتمعات التى تكون نظمها التشريعية متقدمة تامة التميز ؛ كما تختلف فى المدنيات ذات الحكومات الدينية ، حيث يظل بين الدين والقانون والأخلاق تداخل وثيق . وإن من أهم مسائل علم الاجتماع القانونى أن يحدد ،من جهة ، مدى انعكاس التغيرات فى المعايير الأخلاقية على القانون ، وأن يقيس من جهة أخرى تأثير التفكير الأخلاقى الواعى فى التشريع . فمن الواضح أن قدرة التفكير الواعى على تشكيل القانون قد ازدادت خلال مجرى التطور التشريعى . ففى المجتمعات الدنيا تكون التغيرات بطيئة وغير شعورية . وفى الحكومات الواسعة النطاق ، التى اتصفت بها مرحلة السلطة المطلقة ، نجد الحكومة هى التى تعلن القانون إعلانا صريحاً ، وتبذل جهودا جبارة لتعميمه وتنظيمه . وفى الجماعات التى تحكم نفسها بنفسها ، فى المرحلة المدنية ، يتم الانتقال من مجرد إعلان القانون إلى التشريع القائم على خطة مرسومة . أما تحديد مدى تأثر هذا التشريع الواعى بالتفكير الأخلاقى ، فتلك مشكلة لم يبحثها بعد علماء الفقه المقارن بحثاً كافيا . ويبدو أن هناك نوعا من الاتجاه الجدلى فى العلاقة بين القانون والأخلاق ، أو يبدو على الأقل ، أن كل فترة تبذل فيها جهود للملاءمة بينهما ، تتلوها فترة من عدم الاكتراث أو رغبة

كل منهما فى الاستقلال عن الآخر . وإنا لنجد فى المراحل الأولية التى لم يصبح للقانون فيها كيانه الخاص بعد — كما هو الحال فى الشعوب البدائية ، وفى بعض الحكومات الدينية — أن مجال القانون بمعناه الصحيح محدود ، وأن أكمل صورة يتجلى فيها الإشراف الاجتماعى تتمثل فى الدين والأخلاق . وفى المرحلة التالية من مراحل التطور التشريعى ، تكون السلطة المنظمة سياسيا قد وسعت قدرتها إلى حد كبير ، وعندئذ يتميز القانون بوضوح عن بقية أنواع التنظيم الاجتماعى . وتلك هى مرحلة التمسك بحرفية القانون ، بما فيها من تأكيد للقواعد والشكليات الدقيقة . وفيها يتجه القانون إلى الصرامة ، وإلى عدم الاكتراث بالمؤثرات الأخلاقية ، ويميل من الناحية النظرية إلى الرأى القائل بأن القانون لا صلة له بالأخلاق . وكثيراً ما كانت مثل هذه الفترات تفضى إلى فترات أخرى يخف فيها جمود القانون ، وتدخل عناصر جديدة ، عن طريق الاتصال بمذاهب تشريعية أخرى أو الاتصال بأفكار أخلاقية . ويتمثل هذا الاتجاه فى رومة فى تأثير الفلاسفة اليونانيين ، وفى إنجلترة ، فى قيام محكمة الانتصاف (Court of Chancery) ونمو

مبادئ العدالة الطبيعية (Equity) [١] ، وفى بلدان القارة الأوربية فى القرنين السادس عشر ، والسابع عشر فى تأثير فكرة القانون الطبيعى. بل إن الأستاذ رسكو باوند (Roscoe Pound) ليذهب إلى أن الحق الشرعى والواجب الشرعى فى قانون القرن التاسع عشر ليسا إلا الحق الطبيعى والواجب الأخلاقى فى الفلسفة التشريعية للقرنين السابقين ، بعد أن تناولهما القانون ، وقد نضج واكتمل ، فأضفى عليهما مغزى جديداً [٢] .

وعندما تنتهى فترات التمثل والنمو هذه ، تبدأ المعارضة فى استجماع قواها مرة أخرى ، وتحدث فى الغالب هوة بين النمو التشريعى والتطور الأخلاقى. فتاريخ فكرة القانون الطبيعى يوضح هذه الدورات المتبادلة أكمل توضيح. ومن المحتمل أن

---

(١) مبادئ العدالة الطبيعية Equity هى مجموعة القواعد والمبادئ القانونية التى نمت فى ظل محكمة الانتصاف Court of Chancery فى إنجلترة . وهى فى معناها المعتاد تشير إلى نوع من العدالة الطبيعية ، التى تقف بجانب العدالة المدنية الصارمة . وقد كانت هذه المبادئ هى المصدر الأساسى للاصلاح القانونى فى انجلترة قبل ظهور النظم الحديثة فى التشريع .

أما « محكمة الانتصاف » فترجع فى الأصل إلى تولى مستشار الملك القضاء فى الحالات التى تعجز فيها المحاكم العادية ، ولها إجراءات خاصة مخالفة لإجراءات سائر المحاكم . المترجم

(٢) Law and Marals, P. 34.

هذه الفكرة تؤثر بعض الأثر فى القانون الدولى الحالى ، ويمكن أن يقال بوجه عام إن عصرنا يشهد تجدد المحاولة التى ترمى إلى مراجعة أسس القانون الموجود بالفعل ، على نحو يلائم بينها وبين معانى العدالة والمعقولية ، وهى المعانى الأرسخ دعائم من أسس القانون هذه . وحل مثل هذه المشاكل يستلزم تعاونا وثيقا بين علم الاجتماع وفلسفة القانون .

الفصل السادس

الطبقات الاجتماعية والتنظيم الاقتصادى

يمكننا أن نصف الطبقات الاجتماعية بأنها أجزاء من المجتمع، أو مجموعات من أفراد يقف كل منهم على قدم المساواة مع الآخر، ويتميز عن أجزاء المجتمع الأخرى ، بمعايير ، لارتفاع المكانة أو انخفاضها ، يقبلها المجتمع أو يجيزها .

ففى داخل طبقة كل مساواة أساسية ، تعلو على الفوارق الصغرى وعلى المراتب التى تنقسم إليها الطبقة ، ولكن بين الطبقات ذاتها هوة لا يمكن أن تعبر إلا بصعوبة . وفى وسعنا أن ننظر إلى علاقات المساواة والعلو والانخفاض أولا من الناحية الموضوعية، أى من وجهة نظر المشاهد الخارجى ، وثانياً من وجهة نظر العوامل النفسية التى تكمن من ورائها . ففى نظر المشاهد الخارجى تكون الطبقة قبل كل شىء ، مسألة طريقة فى السلوك ، والكلام ، والملبس ، والتعليم ، وعادات التعامل الاجتماعى بوجه خاص : إذ يتعامل الأفراد الذين ينتمون إلى طبقة واحدة على قدم المساواة ، ولكنهم عندما يتصلون بأفراد ينتمون إلى طبقات

أخرى ، نجدهم يسلكون مسلكا ينطوى على الاحترام أو الخضوع من جهة ، وعلى الثقة والاعتداد بالنفس من جهة أخرى ، أما فى الحدود الفاصلة بين الطبقتين فإنا نلاحظ سلوكا يحرص بوجه خاص على حفظ المسافة . على أن وراء عادات السلوك هذه أموراً أهم . فهى تعبر عن القيم التى تضفيها المجتمعات على مختلف أساليب الحياة ، وهى وسائل حفظ وحماية للامتيازات المرتبطة بمختلف أساليب الحياة . فالأفراد الذين ينتمون إلى طبقة اجتماعية معينة ، ينتظر منهم أن يظلوا على مستويات معينة فى الحياة ، وأن يكون لديهم نوع معين من التعليم ، وأن يختاروا مهنهم فى حدود نطاق محدود . وهكذا تستخدم الطبقة أداة لإبقاء كل فى مكانه ، سواء أتم ذلك عن طريق امتيازات قانونية أو عن طريق ما تقره الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية . فالفروق فى السلوك هى ، بمعنى ما ، جزء من الوسائل التى تحفظ الحواجز الاجتماعية ، ولكنها بمعنى آخر نتيجة لهذه الحواجز . فالأفراد يكتسبون عاداتهم السلوكية من الطبقة التى يولدون فيها ، ويساعد سلوكهم على حفظ الفروق بينهم وإبقائها على ماهى عليه .

أما إذا تأملنا الفروق بين الطبقات من وجهة النظر الذاتية ، فإننا نجدها ترتكز على نمو المشاعر أو مجموعات الاستعدادات الوجدانية . وهذه على ثلاثة أنواع : فهناك أولا شعور بالمساواة

بالنسبة إلى أفراد الطبقة التى ينتمى إليها المرء — شعور بأن المرء يكون معهم على سجيته ، وإحساس بأن طريقة سلوكه سوف تنسجم مع سلوك الآخرين . وهناك ثانياً شعور بالنقص بالنسبة إلى من هم أعلى فى التدرج الاجتماعى ، وثالثاً شعور بالرفعة بالنسبة إلى من هم أدنى . وإلى هذا المجال تنتمى بوجه خاص الرغبة فى حفظ المظاهر ، والخوف من فقدان المكانة ، وهو الخوف الذى يتميز به خاصة أولئك الذين لا يكون مركزهم مستقرا فى طبقة معينة ، وإليه تنتمى من جهة أخرى الرغبة فى الصعود إلى أعلى أو الارتقاء فى المركز ، على الأقل بالنسبة إلى الأبناء ، وهو الشعور الذى يتملك أولئك الذين يقفون فى الدرجات العليا من طبقتهم . وبين هذه المشاعر للمساواة والنقص والترفع تداخل وثيق ، نظرا لوجود كثير من المراتب فى التسلسل الاجتماعى ، وما يستتبعه ذلك من سنوح فرص لامتزاج الطموح والتنازل . وفضلا عن ذلك ، فهذه المشاعر تقبل التشكل فى صور متنوعة يظهر فيها الشعور على عكس حقيقته ، وتبدو فيه الرغبة فى التعويض ، كما يتمثل بوضوح فى الروح العدوانية المفرطة التى يتصف بها محدثو النعمة ، والتواضع الظاهرى المترفع الذى تبدو به الطبقات العليا إذا اتصلت بما هى أدنى منها من الطبقات .

ولا جدال فى أن أهم العوامل الحاسمة التى تؤدى إلى التفاوت

الاجتماعى فى الجماعات الحديثة هو العامل الاقتصادى. فالأحوال الاقتصادية ، فى الأغلب ، هى التى تحدد نوع التعليم الذى يمكن أن يتلقاه المرء ، كما تحدد، تبعا لذلك، نطاق المهن الميسورة له . والمهنة بدورها دليل بين على أسلوب المرء فى الحياة ، ومركزه الاجتماعى العام . بل إن الغنى والفقر ليسا فى حقيقة الأمر من الأنماط الطبقية ، والحكم بالغنى أو الفقر هو بمعنى معين ، حكم نسبى متوقف على الطبقة . فنحن نحكم على الشخص بأنه فقير إذا لم يكن يستطيع أن يعيش فى مستوى طبقته ، وبأنه غنى إذا كان مستوى معيشته أرفع منها . ومع ذلك فللدخل أهميته ، من حيث أنه يتحكم فى اختيار المهنة . ومن الممكن أن تميز مجموعات المهن على أساس درجة الاستقلال فيها، وضمان الثبات فيها، والمركز التعليمى والاجتماعى الذى تقتضيه ، وهى كلها أمور تقترب كثيرا من خط الفوارق الطبقية . ولا تتوقف المنزلة التى ترتبط بمختلف أنواع العمل توقفا كاملا على ماتدره هذه الأعمال من دخل، بل تتوقف أيضا على ما تتضمنه من مهارة ، وما تستلزمه من خبرة وتعليم ، وعلى قيمة ندرتها ، وكمية الاستقلال الشخصى الذى تجلبه لصاحبها، وتتوقف أيضا ، بلا شك ، على كثير من العوامل غير المعقوله التى تدخل فى تقدير الناس لمختلف أنواع العمل ، والتى تختلف ، على مايبدو ، اختلافا غير قليل باختلاف المجتمعات والعصور .

وهكذا تكون الطبقات الاجتماعية ، بالمعنى الذى استخدمناه هنا ، ناتجة عن عوامل عدة ، وبخاصة التعليم ؛ والأسلوب العام فى الحياة ، والمهنة ، والمركز الاقتصادى . أما السؤال عن مدى تماسك الجماعات التى تكونها الطبقات الاجتماعية ، فليس مهما فى تعريف الطبقة الاجتماعية من حيث هى طبقة اجتماعية ، بقدر ما هو مهم فى الاعتبارات السياسية والاقتصادية . فالطبقات ليست جماعات قائمة بالفعل ، بل هى جماعات ممكنة الوجود ؛ وهى ليست فى ذاتها هيئات ذات وظائف محددة ، ولكنها قد تكوّن المادة التى تُبنى عليها الهيئات ، كالأحزاب السياسية مثلا .

ولننتقل الآن إلى بحث الشروط التى تؤدى إلى تكوين وعى طبقى لدى أفراد الطبقة . وأول هذه الشروط فى رأيى هو مدى قابلية المجتمع للتغير ، ومقدار سهولة هذا التغير . فقوام الوعى الطبقى هو شعور المرء بأنه فى موقفه العام ، وفى سلوكه ، مشابه لأفراد طبقته ، ومختلف عن أفراد الطبقات الأخرى . ومن السهل أن ندرك أنه إذا كانت الحركة إلى أعلى وإلى أسفل سهلة وسريعة ، كان لابد للفروق فى أسلوب الحياة أن تتجه إلى الاختفاء ، أو تفقد أهميتها . أما إذا كانت الحركة مستحيلة ، كما فى المجتمعات القائمة على طبقات الحسب والأصل ، فإن نظرة الأفراد الذين ينتمون إلى مراتب مختلفة كل إلى الآخر ، تتجه إلى أن تصبح

عادة ثابتة شبه آلية . وأخيرا ، إذا كانت الحركة ممكنة ولكنها ليست هينة ، فأثر ذلك هو زيادة الإحساس بالفروق ، وخاصة على الحدود بين الطبقات ، ما دام الأفراد يستشعرون عندئذ رغبة قوية فى النهوض أو خوفا من الهبوط فى سلم المجتمع . والشرط الثانى للوعى الطبقى هو المنافسة والصراع ، فأفراد الطبقة يتوافر لديهم الوعى بوجود مصالح مشتركة بينهم عن طريق الحاجة إلى الدفاع ضد عدو مشترك ، وهمى أو حقيقى ، وهذا الوعى يقوى بوجه خاص إذا وقع التصادم مع طبقة كان لديها من قبل وعى طبقى . فعندئذ تتجه الطبقات إلى تنظيم نفسها فى جماعات متماسكة ، ليصبح لها طابع الهيئات . وهناك عامل ثالث له نصيبه فى تكوين هذا الوعى ، وهو نمو تراث مشترك تتجسد فيه التجارب والمعايير التقويمية المشتركة . وطبيعى أن يكون لهذا العامل أيضا قيمته الكبرى فى المرحلة التى يصل فيها تطور الطبقات إلى الوعى بذاتها ، إذ يعين عندئذ عونا عظيما على رسم سياسة مشتركة للمستقبل .

درجات التفاوت الاجتماعى :

رأينا أن الطبقات الاجتماعية تتكون بفعل مجموعة من عوامل متعددة ، يكون العنصر الأساسى فيها هو القيمة التى

تُعزى إلى مختلف أساليب الحياة . وهذا العنصر الأساسى ، على ما يبدو ، ماثل فى كل صور التفاوت الاجتماعى ، على الرغم من أن التعبير عنه قد يتخذ صوراً مختلفة ، وعلى الرغم من أنه قد يؤدى إلى أنواع مختلفة من التدرج . فإذا ما تأملنا المشكلة بصورة عامة ، أمكننا أن نميز بين أنماط الطبقات الاجتماعية على أسس ثلاثة ، وهى : جمود الدرجات ، ونوع الإقرار أو الإجازة التى تعتمد عليها الفوارق ، ودرجة التماسك والتميز الوظيفى للطبقات التى تنشأ على هذا النحو . تلك هى المعايير التى تبدو متضمّنة فى ذلك التمييز الذى يقوم به علماء الاجتماع عادة بين نظام المراتب « Estates »[1] ، ونظام الأجناس « Caste »[2] ، والطبقات الاجتماعية بمعناها الأخص .

فنظام المراتب « وتسمى بالألمانية Stände » هو نظام من

---

(١) آثرنا استعمال كلمة المراتب للفظة الإنجليزية « Estate » التى تدل فى التاريخ السياسى والاجتماعى فى أوربا على طبقات أو مراتب من الناس كانت الفوارق بينهم واضحة وكان يشار إليهم باسم المراتب الثلاث للدولة ، أصحاب السلطة الروحية ، وأصحاب السلطة الزمنية (أى الدنيوية) والشعب أو الدهماء .

(المراجع)

(٢) استعملنا كلمة جنس ترجمة لكلمة « Caste » التى تؤدى معنى جنس من الناس يتناسل دون اختلاطه بجنس آخر ، ويكون فئة متميزة من المجتمع كما هو الشأن فى المجتمع الهندى .

(المراجع)

المراتب الاجتماعية التى يحدد القانون والعرف مكانتها . وهى توجد ، ببعض الفروق ، فى كل أنحاء القارة الأوربية التى يسودها النظام القديم ، كما كانت توجد أيضاً فى العالم القديم . ويكاد التدرج فى المراتب يكون متماثلا فى البلاد التى توجد فيها هذه المراتب. ففى المرتبة العليا نجد النبلاء ، الذين هم حكام الدولة وحماتها ، ثم الكهنة . ثم يأتى التجار ، والصناع اليدويون ، ولكل فئة منهم واجباتهم ووظائفهم التى تتفاوت فى دقة تحديدها ، وأخيراً الراسفون فى الأغلال ، بأنواعهم المختلفة . وتحتفظ الطبقات العليا بميزات كثيرة ، كخضوعها لقانون خاص ، وتمتعها بحصانات عدة أيضاً ، كالإعفاء من دفع الضرائب . والمولد هو الذى يحدد الرتبة والمكانة . وقد يحدث أحيانا أن يرتفع بعض الأفراد عن طريق منحهم الألقاب النبيلة ، كما أن الكنيسة قد تختار أفرادها أحيانا من الطبقات الدنيا ، ثم إن الراسفين فى الأغلال قد يحررون. غير أن الأغلب هو أن تتناسل كل طبقة مع نفسها ، ويتوقف الانتقال من طبقة إلى أخرى على مشيئة ذوى المراتب العليا . وفى معظم الأحيان كان ظهور نظام المراتب فى أوربا ناشئاً تدريجياً عن النظام الإقطاعى ، وظلت له حتى القرن الثامن عشر كثير من سمات العصر الإقطاعى ، وخاصة فى تسلسل المراتب وخضوع كل مرتبة لما يعلو عليها ، واعتمادها عليها .

أما نظام الأجناس « Caste » ، كما يتمثل فى الهند الحديثة ، فيختلف عن نظام المراتب فى نواح هامة معينة . فمن الممكن أن يوصف نظام الأجناس بأنه جماعة تتزاوج داخلياً ، ويعمل أفرادها ، بحكم العرف ، فى مهنة واحدة ، أو مهن معينة مترابطة ، وتجمعهم سوياً قواعد اجتماعية معينة فى السلوك ، وطقوس أو شعائر مشتركة يحرصون على أدائها . وهذا النظام متحجر ، فلا يستطيع الفرد فيه أن يرتفع عن المركز الذى ولد فيه ، على الرغم من أن الجماعات قد ترتفع أو تهبط أحياناً نتيجة للانفصال أو الاندماج . ويختلف نظام الأجناس عن نظام المراتب فى طابعه الدينى ، وفى تحجره العظيم ، وربما كان يختلف أيضاً فى أن الفروق فى الملكية لا تكاد تكون لها أهمية فى نظام الأجناس . فهذا النظام هو قبل كل شىء تجمعات وظيفية أومهنية ، تتأثر تأثراً عميقاً بالفروق فى الطقوس أو الشعائر ، وهو يقدم إلينا مثلا بارزاً يبين مدى تأثير العوامل غير المعقولة على التقويمات الاجتماعية للمهن وأساليب الحياة .

أما الطبقات الاجتماعية الحديثة فتختلف عن المراتب أساساً فى أنها لا تقوم على فروق فى الوضع القانونى . فهناك من الناحية النظرية مساواة أمام القانون . والمفروض نظرياً أن أبواب المهن وغيرها من الوظائف الاجتماعية مفتوحة لكل الأفراد ،

وليست هناك قيود تشريعية على اكتساب الملكية . وفضلا عن ذلك ، فليس للطبقات الاجتماعية ذلك التحجر الذى تتصف به المراتب أو الأجناس . ففيها قدر غير قليل من الحركة إلى أعلى السلم الاجتماعى وأسفله ، والتدرجات الاجتماعية بين الطبقات كثيرة إلى حد يتعذر معه رسم حدودها بدقة . ولقد رأينا من قبل أن الطبقات الاجتماعية الحديثة يمكن أن ينظر إليها من زاوية أسلوب الحياة ، وبخاصة سلوك كل طبقة نحو الأخرى ، فالطبقات التى يُتوصل إليها على هذا النحو تناظر على وجه العموم المكانة الاقتصادية ، إذا حكمنا على المكانة الاقتصادية لا من حيث مقدار الدخل ومصدره فحسب ، بل من حيث درجة الأمان والاستقلال الشخصى فيها ، وما تخوله للفرد من قدرة على الابتكار والتصرف والتحكم . ويبدو أن هذا هو أصل الفروق الأساسية التى تميز بها الطبقة المتوسطة أو البورجوازية عن الطبقة العاملة . فالطبقة العاملة تشتمل على كل أولئك الذين يقتصر اعتمادهم فى كسب عيشهم على عرض عملهم نظير أجورهم ، والذين يعوقهم دخلهم وعدم ثبات مركزهم عن تغيير منزلتهم أو منزلة أطفالهم . وهذه الطبقة تتكون أساساً من فئة الأجراء اليدويين عامة ، ولو أنها قد تضم أيضاً حالات تقف على الحدود (أى ما يسمى بأشباه العمال (proletaroid) ، وهم أولئك الذين لا يعدون أجراء

بالمعنى الدقيق ، بل يشتغلون لحسابهم الخاص ، ولكن يقوم استقلالهم وضمانهم لمركزهم ، على أساس بلغ من الضعف حداً يجعلهم دائماً مهددين بالاندماج فى الطبقة العاملة . ولهذه الطبقة خصائص متميزة واضحة . فأفرادها يكتسبون قوتهم ببذل عملهم لقاء أجر ، وكمية ممتلكاتهم ضئيلة جداً ، إذا قورنت بما تملكه الطبقات الأخرى فى المجتمع ، وتكون هذه الممتلكات جزءاً يكاد يكون معدوم الأهمية فى دخلهم الكلى ، وليس لهم ، من حيث هم أفراد ، إلا نصيب ضئيل فى رسم خطوط السياسة الاقتصادية أو توجيهها .

أما التمييز بين الطبقات الاقتصادية الأخرى ففيه صعوبة أكبر . فبين مجموعة الأجراء من جهة ، والجماعة الصغيرة من أصحاب الملكيات الكبيرة من جهة أخرى ، درجات متوسطة عدة ، ليس لها حدود فاصلة دقيقة . والواقع أن لفظ الطبقة العليا ليس له اليوم أى مفهوم واضح . فهو يُستخدم للاشارة إلى كل أولئك الذى يتمتعون بمستوى عال نسبياً فى الحياة ، ويُستمد معظم دخلهم من الثروة المكدسة ، كأصحاب الأراضى الواسعة ، وذوى الأرباح من الأموال المستغلة ، وكبار الرأسماليين ، وكبار الموظفين ، وعلية أصحاب المهن . غير أن من الصعب رسم الحدود بين هذه الطبقة ، وبين الطبقات الوسطى ، أو البورجوازية

الصغيرة ، كما أن على الحدود بين هذه الأخيرة وبين الطبقة العاملة جماعات عدة ليس لها تصنيف ثابت . ومن الشائع اليوم التمييز بين الطبقة الوسطى الجديدة والطبقة الوسطى القديمة : فالجديدة تشتمل على وكلاء الأعمال الذين يعملون على نطاق صغير أو متوسط ، وصغار حملة الأسهم ، وذوى الأرباح من الأموال المستغلة وصغار الفنيين والاداريين وذوى المرتبات (الماهيات) من الموظفين بمختلف أنواعهم ، وطبقات أصحاب المهن فى مستواها الأدنى والمتوسط . وهى جديدة بمعنى أنها تشتمل أساسا على أناس ظهروا منذ نمو الصناعة ذات النطاق الواسع ، فيرتبطون بها ارتباطا وثيقا ، ويعتمدون عليها اعتمادا تاما . أما الطبقة الوسطى القديمة ، التى تسير الطبقة الوسطى الجديدة إلى الاندماج فيها ، فتشتمل على البقية الباقية ممن يزاولون الوسائل القديمة فى الانتاج والتجارة ، وأصحاب الحوانيت ، والمنتجين والمشتغلين بالتجارة على نطاق ضيق ، وغيرهم ممن ظهروا بعد هؤلاء ولكن يستخدمون أساليب مماثلة للقديمة . والمشكلة فى هذا الموضوع هى : هل تكون كتلة غير متجانسة كهذه طبقة واحدة ؟

الواقع أن التحيز السياسى قد أدى إلى بعث الاضطراب فى هذه المسألة . فأولئك الذين لا يرغبون فى اختفاء الرأسمالية ، ينظرون إلى الطبقة الوسطى على أنها نوع من الحاجز بين العمال

وكبار الرأسماليين ، لها فى ذاتها وظائفها المتميزة الثابتة .
أما الاشتراكيون ، فينظرون إلى الطبقة الوسطى على أنها فى
أساسها عابرة . وفى كلتا الحالتين نجد الفكرة وليدة الرغبة . فلم يثبت
حتى الآن أن للطبقات الوسطى وحدة كافية ، واشتراكا فى
المصالح يجعل منها جماعة متميزة ، كما لم يثبت أيضاً أن مصالحهم من
التعارض والتنافر بحيث يكون لزاماً عليهم أن ينضموا إلى
صفوف الطبقة العاملة ، أو يصبحوا تابعين للبورجوازية العليا .
فالموقف يختلف باختلاف الدولة ، وتبعاً للمستوى الذى بلغه
التصنيع فيها ، والدور الذى تقوم به الزراعة . ولكن ليس
للطبقات الوسطى فى أى مكان سياسة متماسكة بالنسبة إلى الجماعات
الأخرى . فهناك قدر معين من العداء بين الطبقة الوسطى القديمة ،
التى يهدد مركزها نمو وسائل الإنتاج والتوزيع على نطاق واسع ،
وبين الطبقة الوسطى الجديدة ، التى تفتح أمامها التطورات الحديثة
آفاقا تتجدد على الدوام . وكل من الطبقة الوسطى القديمة والجديدة
منقسمة على نفسها ، فى موقفها من إلحاح الطبقات العاملة المتزايد
فى الإشراف على الصناعة ، ولكن على الرغم من أن الطبقات
الوسطى منقسمة من الناحية الاقتصادية والسياسية ، إلا أن بينها نوعا
من التقارب فى المركز الاجتماعى ، يميزها — على الرغم من وجود
درجات عدة بينها — عن الطبقات العاملة . ولا جدال فى أنه قد

ظهر فى الأوقات الأخيرة ميل معين إلى الإقلال من الفوارق فى أسلوب الحياة ، وفى الفرص الثقافية والاجتماعية ، غير أن المجتمع لا زالت له فى مجموعه مراتب متميزة بوضوح ، ولا زال يحتفظ بطابعه المتدرج ، ولا زال الانتقال من طبقة إلى طبقة أمراً عسيراً ؛ فإذا ما ظهر من آن لآخر أفراد أمكنهم الانتقال من طبقتهم ، فإن المجموع يظل فى أساسه على ما هو عليه ، نظراً لنفوذ ذوى المراتب العليا ، وميل أولئك الذين ارتقوا إلى اندماجهم فى بيئتهم الجديدة . بل إن وجود بعض حالات الانتقال من أدنى إلى أعلى هو أمر لا بد منه لبقاء المراتب العليا ، ولقد ذهب بعض الباحثين إلى حد القول بأن هذه هى الوظيفة الحقيقية التى تؤديها الطبقات الوسطى فى المجتمع . فهذه الطبقات ، عند أصحاب هذا الرأى ، تقدم المادة التى يتم منها الانتقاء الاجتماعى ، إذ أنها تضم فى كيانها أصلح أفراد الطبقة العاملة وأنشطهم أو أكثرهم إقداماً ، وهى بدورها تُستخدم مستودعاً للمواهب ، تُنتقى منه المراتب العليا . وسواء أكانت هذه هى وظيفتها أم لم تكن (والحق أن لنا أن نتساءل جدياً : هل هناك مثل هذا الارتباط الوثيق بين المركز الاجتماعى والقدرة ، وهو الارتباط الذى ينطوى عليه هذا الرأى) فإن الحواجز التى تحول دون الانتقال لا زالت باقية ، ولا زالت الطبقات العليا فى المجتمع تنتقى أفرادها فى الأغلب من

داخلها[١] . ولا زالت أبواب المهن العليا موصدة ، غالباً ، فى وجوه أبناء الفقراء . وهناك بعض الدلائل التى توحى بأن كبار أصحاب الأعمال قد أصبحوا يستمدون ، بنسبة متزايدة ، من بين الطبقات الموسرة . بل إن هذه هى الحال فى أمريكا ذاتها ، إذ يتضح من بحث أجرى أخيراً أنه ، على الرغم من أن كبار أصحاب الأعمال لا يكوّنون طبقة مقفلة على نفسها بالمعنى الصحيح ، فإن النصيب الذى يساهم به الأغنياء يزداد بسرعة ، ومن المرجح أنه ، بنسبة التزايد الحاصل الآن ، سيصبح العنصر الأساسى[٢] .

ومن الصعب أن نحصل على بيان دقيق مقارن ، عن نسب الطبقات الاجتماعية المختلفة فى المجموع العام للسكان ، ولكن فى وسعنا أن نذكر على سبيل التوضيح تقديراً أو اثنين . فالمسجل العام فى انجلترا يميز خمس مراتب ، يصفها بأنها :

١ — العليا والوسطى .

٢ — المتوسطة .

---

(١) عن بحث المرونة الاجتماعية ، انظر كتاب Studies in Sociology (الفصل التاسع) للمؤلف .

(٢) American Business Leaders, by Taussing & Joslyn.

٣ — العمال الفنيون .

٤ — العمال المتوسطون .

٥ — العمال غير الفنيين .

وقد أورد فى سنة ١٩٢١ التقدير الآتى للنسب المئوية لعدد كل من هذه الطبقات بالقياس إلى مجموع الذكور المشتغلين والمتقاعدين :

كل الطبقات	الطبقة (١)	الطبقة (٢)	الطبقة (٣)	الطبقة (٤)	الطبقة (٥)
١٠٠	٢,٩٣	٢٠,٣٥	٤٣,٤٧	٢٠,٤٥	١٣,٤٠

وبالنسبة إلى ألمانيا ، يستخدم الدكتور « جيجر Geiger » تصنيفاً آخر ، فيقدم الأرقام الآتية :

الرأسماليون	الطبقة الوسطى القديمة	الطبقة الوسطى الجديدة	أشباه العمال	العمال
٠,٨٤	١٨,٣٣	١٦,٠٤	١٣,٧٦	٥١,٠٣

مصادر التميز الطبقى :

اقترحت عدة نظريات لتفسير أصل التدرج الاجتماعى ، فأرجعت الطبقات الاجتماعية إلى الغزو العسكرى ، وإلى الفروق فى الثروة ، وإلى التخصص الوظيفى أو تقسيم العمل . ويبدو أن كلا من هذه العوامل قد ساهم بنصيب ما فى التميز الطبقى ، غير أن أهمية كل عامل تتفاوت فى مختلف العصور وبين مختلف الشعوب . فبين الشعوب الأدنى إلى السذاجة نجد أمثلة عدة للمكانة الوراثية التى ترجع إلى الحرب ، كما هو الحال فى إفريقية ، غير أننا نجد أيضاً حالات يرجع فيها علو المكانة إلى الثروة ، كما هو الحال عند بعض هنود أمريكا الشمالية(١) . ولقد ظهر نظام المراتب « Estates » فى القارة الأوربية على أنحاء عدة : فهو قد ظهر أولا كتحوير للإقطاع ، وارتبط خاصة بظهور المدن ؛ وظهر ثانية نتيجة للغزو ، كما هو الحال فى هنجاريا ، حيث كان النبلاء والتجار عنصراً أجنبياً ، وظهر ثالثا بعملية تفرع داخلى من علاقات طبقية بسيطة ليست مرتبطة بالحرب مباشرة ، كما فى حالة السويد(٢) . وأثر الحرب كان يتمثل ، كما لاحظ سبنسر ، ليس فى إظهار فروق طبقية ، بقدر ما كان

---

(١) Lowie : The Origin of the State. p. 39

(٢) Fahlbeck : Die Klassen und die Gesellchaft

يتمثل فى زيادة تعقيد هذه الفروق . فعندما تغزو جماعة ، كانت فيها بالفعل فروق طبقية ، جماعةً أخرى ، ينتج عن ذلك إضافة مراتب جديدة ، وزيادة تعدد الأقسام فى المجتمع الأكبر الذى يتكون باندماجهما معا . أما عند بحث الطبقات الاجتماعية الحديثة فإن العامل الاقتصادى يغدو ذا أهمية عظيمة . فكما رأينا من قبل ، هناك تطابق عام بين المكانة الاجتماعية والمكانة الاقتصادية، إذا نظرنا إلى الأخيرة على أنها لا تعنى كمية الدخل ومصدره فحسب ، بل أيضا الاستقلال الشخصى ، وثبات المركز ، واعتياد القيادة أو الانقياد . وإن التغيرات فى العلاقات الصناعية لتنعكس عاجلاأو آجلا ، فى تغيرات التقويم الاجتماعى والنفوذ الاجتماعى .

الفروق الفردية والطبقات الاجتماعية :

لقد لاحظ سبنسر ، على أساس إثنوجرافى (أى مستمد من علم السلالات وأخلاقها) أن هناك فروقا فى التركيب الجسمى بين مختلف الطبقات الاجتماعية . فالنبلاء والقادة مثلا هم فى الغالب أطول قامة وأصلح فى تركيبهم الجسمى العام من الفلاحين . على أنه كان يعتقد أن هذه الفروق راجعة إلى تباين ظروف الحياة ، ولكن ما أن تقوم هذه الفروق حتى تتجه إلى أن تجعل التميز ثابتا ، بل تتجه إلى زيادة هذا التميز . وأضاف سبنسر أن هذا

لا ينطبق على السمات الجسمية وحـــدها ، بل على السمات العقلية أيضا . فممارسة إحدى الطبقتين لسطوتها يوميا، وخضوع الأخرى لتلك السطوة يوميا ، يولد فى الأولى قدرة وراثية على الأمر ، وفى الأخرى قدرة وراثية على الطاعة ، ويؤدى بمضى الزمن إلى الاعتقاد بأن العلاقات القائمة بين الطبقات هى العلاقات «الطبيعية» ولنلاحظ أن رأى سبنسر يفترض توارث الصفات المكتسبة ، وهو رأى غير سائد بين علماء البيولوچيا الآن . ومنذ الوقت الذى كتب فيه سبنسر ، تراكمت كمية كبيرة من المواد ، فى أوربا وأمريكا معا ، تبين وجود فروق بين الجماعات الاجتماعية المختلفة ، فى الصفات الجسمية ، وفى تعرضهم للأمراض، ونسبة الوفيات ، وقد أثبت استخدام الاختبارات العقلية أخيرا وجود فروق فى الذكاء بين الجماعات المهنية . وهناك طريقة أخرى هى تقدير ماساهمت به مختلف الطبقات الاجتماعية فى الزعامة فى مجال العلم والفن وإدارة الأعمال . والواقع أن من أصعب الأمور أن نضع للشواهد الموجودة تقديرا ، وليس فى وسعنا هنا أن نناقش تفاصيل هذا الموضوع[1] .

ومع ذلك فالنقط الآتية جديرة بالملاحظة :

---

(١) انظر فى كتاب Studies in Sociology (للمؤلف) الفصل العاشر وعنوانه The Claims of Eugenies

(ا) أن الصعوبة فى كل هذه الأبحاث إنما تكون فى الفصل بين العوامل الوراثية وعوامل البيئة ، والطريقة التى استخدمت حتى الآن تبدو من البعد عن الدقة بحيث لا تسمح إلا بتحليل سطحى إلى أبعد حد .

ففيما يتعلق باختبارات الذكاء مثلا ، ينعقد اجتماع الباحثين المدققين اليوم على أنه بينما تنجح الاختبارات فى قياس الفروق فى القدرة الموروثة بين الأطفال الذين يختارون من بيئات عظيمة التشابه ، فلابد لنا أن نحذر استخلاص نتائج متعلقة بالتغيرات الوراثية بين الأطفال الذين يشبون فى ظروف اجتماعية عظيمة التباين . وعلى أية حال فالفروق فى الذكاء بين الجماعات المهنية المختلفة قليلة بالنسبة إلى الفروق الفردية داخل كل جماعة ، وإذا تذكرنا أن معاملات الذكاء للأطفال يمكن — بناء على ما دلت عليه الشواهد الأخيرة — أن تتأثر بالتغير فى البيئة إذا تم ذلك التغير فى سن مبكرة ، فإن ما لوحظ حتى الآن من فروق بين الأطفال الذين ينتمون إلى مراتب اجتماعية مختلفة ، يبدو أتفه من أن يعد شاهدا أكيدا على الاختلافات الوراثية .

(ب) فى ضوء ما فى متناول أيدينا من شواهد ، لا يوجد ما يدعو إلى الشك فى حقيقة الفروق الفردية فى القدرة ، أو إلى إنكار أن لهذه الفروق أساسا وراثيا . ولكن المشكلة هى فى

معرفة مدى ارتباط هذه الفروق بالمكانة الاقتصـــادية أو الاجتماعية ، فالثروة والمكانة الاجتماعية تتحدد أساسا تبعا للوراثة الاجتماعية ، لا المـادية . ولابد أن التميز بالتفوق فى الثروة الموروثة يخفى ، أو يعوض ، قدرا كبيرا من النقص الطبيعى فى الطبقات الموسرة ، على حين لا تجد كثير من قدرات الطبقات الدنيا مجالا للتعبير عن نفسها، نتيجة للافتقار إلى الحافز وإلى الفرصة . فمثلا لا يؤدى الإخفاق فى التأهل لمهنة معينة، فى حالة الطبقات الموسرة، إلى تغير فى المركز الاجتماعى ، وإنما إلى مجرد انتقال إلى مهنة أخرى ، داخلة فى نطاق الطبقة الاجتماعيـة نفسها . فالطبقة الاجتماعية في الواقع هى التى تتحكم فى المهنة ، أكثر مما تتحكم المهنة فى الطبقة . والمهن العليا لازالت أبوابها فى الأغلب موصدة فى وجوه أبناء الفقراء ، والفرص التى تكفل لهم للتنافس فى هذا المضمار لايمكن أن تؤثر إلا فى عدد قليل نسبيا من الأفراد . ولقد استغلت تلك الحقيقة القائلة بأنه قد تبين أن نسبة كبيرة من الرجال الممتازين فى مختلف مجالات الحياة ، يرجعون إلى المراتب الاجتماعية العليا ، ولكن لا جدال فى أن هذا هو ما ينبغى أن نتوقعه فى أحوال تكون فيها المرونة الاجتماعيـــة محدودة ، والفرص المبدئية للتقدم الثقافى عظيمة التفاوت . ولا شك فى أن الفروق الفردية لابد أن تكون لها أهميتها وخاصة فى داخل كل جماعة اجتماعية ، ولكنها لا تكون لها إلا أهمية ثانوية فى تحديد

الأقسام الرئيسية داخل المجتمع ، وهى على أية حال لايمكن أن تكون مناظرة لصور التجمع فى المجتمعات الحديثة ، أو تبرر التفاوت الهائل الذى لايزال يميزها .

(ح) يمكننا أن ندعم هذه النتيجة العامة إذا تأملنا الاختلافات فى التركيب الاجتماعى والتدرج الاجتماعى بين مختلف المجتمعات، وما طرأ على هذا التركيب والتدرج من تغيرات داخل المجتمع الواحد . فليس لدينا ما يدعونا إلى أن نفترض أن الانتقال من العبودية إلى رق الإقطاع[1] ، ومن نظام المراتب (estates) إلى الطبقات الاجتماعية ، أو التعديل العميق الذى يطرأ الآن على كل المجتمعات الصناعية ومجتمعات المدن — ليس لدينا ما يدعونا إلى أن نفترض أن هذا الانتقال له أى ارتباط محدد بالتغيرات فى صفات الجنس أو فى النسب التى تتمثل بها فى الشعب تلك العوامل التى تحدد مختلف أنماط القدرة والمزاج (Character) بل إن هناك على العكس من ذلك ، سببا قويا يدعو إلى الأخذ

(١) المقصود من العبودية هنا حالة العبيد الذين كانوا ملكا شخصيا وليس لهم حرية مطلقا ، وقد ترجمنا بها كلمة « Slavery » ، والمقصود برق الإقطاع حالة الفلاحين فى العصور الوسطى حينما كانوا ، مع الأرض التى يزرعونها ، ملكا لأصحاب هذه الأراضى .

بالرأى القائل بأن التركيب الوراثى للجنس ثابت ثبوتا قويا ، ولا يتـأثر تأثرا جوهريا بالتغيرات التى تطرأ على التركيب الاجتماعى ، على حين نجد من جهة أخرى أن التغيرات فى التركيب الاجتماعى تؤدى فى كثير من الأحيان إلى الكشف عن مواهب كانت غير متوقعة أو كانت خامدة . ومثال ذلك ، أن معظم رجال الصناعة فى شمال فرنسا قبل سنة ١٨٣٦ كانوا ، كما يقول ميشيل (Michels) ، يرجعون فى أصلهم إلى الطبقة العاملة ، على حين ضاقت بعد هذا التاريخ مباشرة فرصة الترقى أمام هذه الطبقة . وفى إنجلترة ظهر كثير من ملاك المصانع والمخترعين فى المراحل الأولى للانقلاب الصناعى من بين صفوف الطبقات الدنيا ، ولكن فى أواسط القرن التاسع عشر ، أصبحت الحركة إلى أعلى محدودة أكثر فأكثر . ومثل هذا الرأى ينطبق على ألمانيا ، وفى أمريكا ، أوضحت الدراسة التى أشرنا إليها من قبل أن الرجل العصامى قد أصبح أكثر ندرة ، وازداد بالتدريج انتماء كبار رجال الأعمال إلى الطبقات الثرية . فكل الاحتمالات تدل على أن مثل هذه التغيرات فى طبيعة التدرج الاجتماعى ترتبط بالتغيرات فى التركيب الاقتصادى والأحوال الاقتصادية أكثر مما ترتبط بالتغيرات فى القدرة الوراثية التى تتوافر فى كل حالة . فهنا ، كما فى سائر الظواهر ، يكون العامل الاجتماعى أهم من العامل العنصرى

أو الوراثى . ومثل هذه الملاحظات تنطبق على التغيرات الواضحة كل الوضوح ، التى نلمسها الآن فى النسب العددية للطبقات الاجتماعية المختلفة ، وخصوصا للطبقات الاجتماعية فى الأقطار المختلفة ، فهذه لا يمكن بأية حال أن تتمشى مع توزيع مراتب المقدرة فى مختلف الشعوب .

ولنلخص الآن بإيجاز الاتجاهات العامة للتفرع الاجتماعى كما تكشف عنها الدراسة المقارنة . فى المجتمعات البدائية ، لا نجد فروقا فى المكانة ، فيما عدا التمييز بين أفراد الجماعات وبين الأجانب، والتمييزات المبنية على فئات السن أو الجنس أو الزواج . ولكن حتى فى العالم البدائى ، تفضى بنا هذه المساواة الأولية إلى فروق فى المرتبة ، كلما اتسع المجال أو التنظيم . فعندئذ تظهر الزعامات الموروثة، وتتجمع حول هذه الزعامات طبقة رفيعة وراثية ، وخاصة إذا كان المجتمع قد تكون نتيجة للغزو . وفى الطرف الآخر من السلم، نجد العبيد وأرقاء الإقطاع[1] الذين قضى عليهم بهذا المصير نتيجة للغزو، وتجارة الرقيق، ونذر النفس والمولد . وهذا التفرع، كما لاحظنا من قبل ، يرتبط ارتباطا وثيقا بالتقدم الاقتصادى . فإذا صنفت المجتمعات البدائية إلى مراتب اقتصادية مختلفة ، تبين لنا أننا إذا

---

(١) انظر الهامش السابق .

انتقلنا من الصيادين إلى من هم أرقى منهم من الرعاة والزراع ، ازدادت باطراد ، فى كل مرتبة من هذه المراتب ، نسبة الشعوب التى تنطوى على طبقات متميزة من النبــــلاء والعبيد وأرقاء الإقطاع[١] .

ويزداد التفرع شدة فى المدنيات الفرعية وفى الفترات الوسطى للمدنيات الحديثة ــ فهنا تصبح الفروق أعمق وأوسع، ونصادف صورا كثيرة لنظام المراتب (estates) بمـا فيه من درجات يحددها القانون . وفى الفترة الحديثة يتحول نظام المراتب إلى طبقات اجتماعية . ويرتبط هذا الانتقال بالصراع السياسى بين الملكية وطبقة النبلاء، كما يرتبط بوجه خاص بظهور الصناعة فى المدن ، وهنا يعوق هذا الانتقال بصورة قوية القيود القانونية والاحتكارات والامتيازات الموروثة . ويساهم انتشار المعرفة بين طبقات أوسع ، بنصيب هام فى القضاء على احتــكار الكنيسة ، ويؤدى بالتدريج إلى ظهور جماعات جديدة من العلماء المدنيين . وفى جميع أرجاء المجتمعات الحديثة ، يؤدى الصراع السيــاسى والاقتصادى إلى إرساء دعائم المساواة أمام القانون ، كما يؤدى بوجه عام إلى ذيوع الأحوال الأساسية التى تكفل للجماهير رغد

---

(١) انظر كتاب The Simpler Peoples. p. 237.

العيش على نطاق أوسع . غير أنه على الرغم من إلغاء الرتب الوراثية ، فإن الفروق فى المكانة تظل قائمة ، تساندها القوى الاقتصادية ، وتظل هذه الفروق محتفظة بكثير من صفات المبدأ الوراثى ، نتيجة للقيود التى تقف فى وجه المرونة الاجتماعية ، ولنظام التوريث والوصية بوجه خاص . فلايزال المجتمع متدرجا فى تركيبه . ولا زالت هناك فوارق هائلة فى القدرة الاقتصادية والفرص الثقافية . بل إن الفروق التى توجد هى أعظم بكثير مما قد يبدو لازما من أجل صالح تقسيم العمـــــل والتخصص فى الوظائف ، وهذه الفروق ـ وقد ظهرت هى ذاتها نتيجة للصراع بين طبقات متعارضة ـ تخلق على الدوام مجالا لصراع أكبر وعلى نطاق أوسع .

التنظيم الاقتصادى :

بعد ما قلناه عن التدرج الاجتماعى ننتقل إلى بحث موجز للتركيب الاقتصادى للمجتمع . والواقع أن تشعب هذا الموضوع وتعقده لا يسمح لنا إلا بأن نعالج منه بضع مسائل هامة فحسب . وسوف نقصر اهتمامنا على الأشكال الأساسية لنظام الملكية ، وعلى أساسها النفسى ووظيفتها فى حياة المجتمع .

يمكننا أن نصف الملكية بأنها مجموعة من الحقوق والواجبات

تحدد العلاقة بين الأفراد أو الجماعات فيما يتعلق بتحكمهم فى الأشياء المادية (أو فى الأشخاص منظوراً إليهم على أنهم أشياء) . وأهم ما تتميز به فكرة الملكية ، هو وجود حق معترف به فى التحكم فى الأشياء ، يضفىَ على شخص معين ، أو أشخاص معينين ، ويستبعد تدخل الآخرين ، داخل حدود متفاوتة . وحين نقول إن هناك حقا معترفا به ، نعنى أن هناك جزاءات منظمة مرتبطة به ، أى طرقا متفقا عليها لمعاملة كل من يعتدى عليه .

ويختلف مقداراً وطبيعةً التحكم الذى يكتسبه المالكون اختلافاً غير قليل فى النظم التشريعية المختلفة ، وليس هناك دائما تطابق دقيق بين النظرية القانونية وما جرى عليه العرف الاقتصادى . وليس الوصول إلى تصنيف واضح لهذه الاختلافات بالأمر الهين . ولكننا سنتخذ أساسا فى التصنيف الهيئة التى يكون بيدها هذا التحكم . وفى وسعنا أن نميز بين الصور الآتية ، وإن كان علينا أن نذكر أن الاصطلاحات المستخدمة مستمدة من مجتمعات راقية ، وليس لنا أن نفترض أنها تظل تحمل نفس المعانى إذا ما استخدمت بالنسبة إلى مجتمعات ذات مستوى حضارى مغاير لما نتكلم عنه مغايرة كبيرة .

يمكننا بوجه عام أن نميز بين الملكية العامة ، والملكية الجماعية ، والملكية الفردية .

فالملكية العامة هى تلك التى يكون حق حيازتها لعدة أفراد ، ولكنهم إذا ما نظر إليهم متجمعين كانوا يمتلكونها جماعيا امتلاكا يقصى من عداهم من العالم . وهذا النوع يشتمل على الحالات التى يكون من الممكن فيها لكل أفراد الجماعة أن يستخدموا الشىء الممتلك ، وعلى حالات أخرى أهم ، يكون للأفراد فيها حق الاقتسام ، الذى تحدده قواعد التوزيع المتعارف عليها ، ويشرف عليه المجتمع . أما الملكية ، فلها صور عدة ، تبعا لكون الشىء الجماعى :

(ا) شركة خاصة .

(ب) شركة شبه عامة .

(جـ) شركة عامة .

وأخيراً ففى الملكية الفردية أو الخاصة ، يمنح الإشراف لفرد ، رغم أن هذا الإشراف يتعرض بطبيعة الحال لتحديدات مختلفة ، يفرضها القانون أو العرف ، كما فى حالة الحجر أو التوريث . ولا يخلو هذا التقسيم من غموض راجع إلى صعوبة رسم حدود فاصلة بين الإشراف الفردى والإشراف العام ، ولكن له بعض الفائدة بالنسبة إلى هذا العرض العام الذى نحن بصدده .

فنى الشعوب البدائية ، يعترف بالملكية الخاصة بالنسبة إلى أشياء خاصة كالملبس وأدوات العمل ، وبوجه عام بالنسبة إلى الأكواخ أو الأجزاء الخاصة من كوخ مشترك، على الرغم من أن هذه تتأثر بعادات التقاسم وبنوع من تبادل الهدايا يكون إجباريا. أما ملكية الأرض فتختلف صورها اختلافا كبيراً . فبين شعوب الصيادين تكون الوحدة الأساسية للمجتمع هى مجموعة من الأقارب تربطهم علاقات مفككة ببقية الجماعات التى يكونون معها قبيلة . ويمكن القول بوجه عام إن الأرض تكون مشتركة بين الجماعة أو القبيلة أو كليهما معا ، أى أن الأعضاء يشغلون مساحة محدودة أو يتنقلون خلالها ويدافعون عنها ضد كل دخيل . ومع ذلك ،فإننا نصادف أحيانا جماعة تنعزل عن الآخرين ، حتى فى داخل القبيلة . وتحصل الشعوب البدائية على طعامها بالتعاون ، ويقسم بينهم تبعا للعرف ، ومع ذلك لا يقسم بينهم بالتساوى دائماً . وفى حالات قليلة نجد شواهد للملكية الخاصة للأرض ، حتى بين الشعوب التى تعيش على الصيد (مثل قبائل الفيدا وبعض القبائل الأسترالية) ، ولكن إذا اعتبرنا جميع الأحوال نجد أن المبدأ المشاعى يسود فى استخدام الجماعة للأرض واستغلالهم إياها استغلالا مشتركا .

وبين الشعوب الزراعية نجد فروقاً ملحوظة فى مسألة ملكية

الأرض . فقد تكون الأرض ملكا للقبيلة ، أو لجماعة منها ، كبطن من بطونها . أو جماعة محلية ، أو قرية . كما نجد أيضاً حيازة فى يد أسر ، أو أفراد ، ولو أنه يصعب فى حالات عدة أن نحدد أن الأرض تنتمى إلى فرد معين على حدة ، أو أنه يشرف عليها بوصفه قائماً بالأعمال عن الأسرة مجتمعة . وقد يحدث جمع بين أنواع مختلفة من الامتلاك : فتظل الجماعة محتفظة بحق « أعلى » على الأرض ، ولكن يكون للأسر أو الأفراد « حقوق وضع اليد » على قطع مختارة من الأرض يظلون محتفظين بها ما داموا يزرعونها . وفى حالات أخرى نجد جزءاً من الأرض مملوكا للأفراد ، على حين تحتفظ القبيلة بأجزاء أخرى من أجل أغراض مشتركة أو دينية . وبجانب ذلك فى الأحوال التى تكاد فيها الجماعات الزراعية تكون أكثر استقراراً ، نجد أن حقوق وضع اليد الفردية أو الأسرية تقوى فتصبح ملكية دائمة ، ولكن قد تظل الأرض البور ، وربما المراعى كذلك ملكا مشاعا . وهناك مبدأ آخر يتمثل فى الحالات الكثيرة التى تنتمى فيها الأرض إلى الزعماء أو النبلاء . على أن دلالة هذه الملكية تختلف من حالة إلى أخرى : فربما لا يزيد معناها على أن الزعماء يعملون بوصفهم مشرفين على الإدارة ، فيمارسون الحقوق الباقية

للجماعة ، وقد تعنى إنزال عامة الشعب إلى مرتبة العبودية والخضوع فى صور مختلفة .

وقد دلت الدراسة المقارنة للأسس التى جمعها علماء الانثروبولوجيا[1] . على أن الملكية المشاعة ، سواء بواسطة القبيلة أو البطن أو الجماعة المحلية تسود بوجه عام بين الجماعات التى تعيش على الصيد ، وبين الزراع الأوائل والرعاة . أما فى المراحل العليا فإن مبدأ الشيوع يقل إلى حد بعيد . غير أنه لا ينتهى إلى الصورة الفردية الخالصة أو الصورة « الانفصالية » للملكية : إذ أن الرابحين هم الزعماء والنبلاء ، وتتزايد على الدوام الحالات التى يغدو فيها عامة الشعب زراعا تابعين : أى عبيداً ، أو أرقاء إقطاع ، أو مستأجرين للأرض من أثرياء الملاك . ففى المراحل العليا للزراعة تتجه الملكية الخاصة إلى الازدياد ، ولكن يصحبها أحيانا المبدأ المشاعى ، وتتصف أحيانا أخرى بالخضوع للزعيم ، بل لشىء مماثل للتملك الإقطاعى . ويتمثل مبدأ الملكية الخاصة بصورة أوضح بين الشعوب الزراعية ، حيث يحتمل أن تكون القيود المشاعية أقل قيمة ، وحيث تزداد فرص جمع الأفراد

---

(١) انظر كتاب :

The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples Ch. IV, Sec. IV.

للثروة . وفى المرحلة التى تبدأ فيها « الهمجية » (Barbar ian) فى الانتقال إلى « المدنية » (Civilization) نجد المبادئ المختلفة متداخلة ، ويقوم توازن معقول بين مبدئى ملكية النبيل والتملك المشاع . وبعد هذه الفترة يتجه التطور إلى زيادة انتقال القوة إلى يد النبلاء ، وترك العامة فى حال من الخضوع المتزايد .

أما التطور التالى لمختلف صور الملكية والتنظيم الاقتصادى فى المدنيات المختلفة ، فمن الواضح أنه لايمكن أن يعرض فى عبارة موجزة ، وعلينا أن نحيل القارئ إلى مؤلفات مؤرخى الاقتصاد لدراسة مختلف الصور للتملك الإقطاعى ، وللوقوف على انهيار الإقطاع ، ونهضة الصناعة وانتشار التجارة ، والتنوع الهائل فى المهن والطبقات ، الذى يميز النظم الاقتصادية الحديثة . ولكن ينبغى أن نقول كلمة عن العلامات المميزة لذلك النظام الذى يطلق عليه اسم « النظام الرأسمالى » . فالرأى السائد الآن أن الرأسمالية لها معان مختلفة فى الفترات التاريخية المختلفة ، وأن طبيعتها كانت تتغير تبعا للظروف التاريخية ، مثلها فى ذلك مثل جميع نظم الملكية بأسرها . ويمكننا بعد أن نضع هذا الأمر نصب أعيننا ، أن نقتبس بضعة تعريفات للرأسمالية الحديثة . فمثلا يقول سدنى وب (Sidney Webb) إنها « هى تلك المرحلة الخاصة فى تطور الصناعة والنظم التشريعية ، التى يجد فيها مجموع العمال أنفسهم

منفصلين عن تملك أدوات الإنتاج ، على نحو يجعلهم ينتقلون من مركز الأجراء الذين يبدو أن رزقهم وأمنهم وحريتهم الشخصية تعتمد على جزء ضئيل نسبيا من الأمة ، وأعنى به أولئك الذين يملكون الأرض والآلات وقوة العمل فى المجتمع ، ويتحكمون فى تنظيمها بحكم ملكيتهم لها ، ويفعلون ذلك بغية الوصول لأنفسهم على أرباح فردية شخصية » . ويعرفها هبهوس بأنها «هى أن يُستخدم فى إنتاج السلع المباعة أولئك الذين لا يملكون وسائل للانتاج ، بواسطة أولئك الذين يملكون هذه الوسائل أو يمكنهم السيطرة عليها »[1] . ويرى هبسون (J. A. Hobson) أنها «هى تنظيم العمل على نطاق واسع بواسطة صاحب للعمل أو مجموعة من أصحاب الأعمال ، يمتلكون من المال المختزن المتراكم ما يمكنهم من الحصول على المواد الغفل والأدوات واستئجار العمل ، لكى ينتجوا كمية زائدة من الثروة التى تثمر لهم ربحاً » . وأعتقد أن هذه التعريفات تمثل التعريفات الكثيرة التى عرفت بها الرأسمالية تمثيلا صادقا . وهى لا تتفق فيما بينها اتفاقا تاما . فهوبسون ووب يؤكدان باعث الربح الفردى ، ولكن من الممكن الاعتراض على رأيهم هذا ، ما دام يقتضى اختباراً ذاتيا يصعب التحقق من صحته . كما أن هبهوس ووب لا يوضحان

---

(١) Social Development. P. 290

أهمية النطاق الذى تتم عليه العمليات بالنسبة إلى نمو الرأسمالية . مع أنه يبدو أن اتساع النطاق ، كما يرى معظم الباحثين ، هو أمر رئيسى فى فكرة الرأسمالية الصناعية ، ويرتبط به كون أغلبية العمال لا يمكنهم أن يصلوا إلى الاستقلال فى النظام الرأسمالى .

وإن أهمية الرأسمالية ، من وجهة نظر علم الاجتماع ، إنما تكون فى العلاقات بين أولئك الذين يسيطرون على وسائل الإنتاج ، وبين عامة الشعب الذين لا تتوافر لهم هذه السيطرة . ولقد حدثت فى هذا الصدد تغيرات هامة فى الأزمنة الحديثة ، من الصور الأولى للرأسمالية ، التى كانت حرة نسبيا ، تقوم على المنافسة وعلى الروح الفردية ، إلى الجمع بين أنواع متعددة لها من جهة وإلى امتداد للسيطرة المشاعية من جهة أخرى . عن طريق تنظيم تشريعى وإدارى ، يتجه إلى الإقلال من التفاوت الهائل فى الثروة والقوة . كما حدث امتداد للأنماط الجماعية للملكية ، واتخذ صورا عدة ، منها النظم التعاونية والملكية العامة ، وخصوصا ملكية البلديات لمرافقها، ومنها ازدياد السيطرة العامة على المؤسسات شبه الأهلية ، وربما كان من مظاهرها أيضا الاتجاه إلى تعميم ملكية «الاحتكارات الطبيعية» . والواقع أن مشكلة التطور التالى للإشراف الاجتماعى هى من المشاكل التى تثير اليوم أمر الخلافات. ولنلخص بإيجاز الحلول المتعارضة التى تكشف عنها هذه الخلافات :

فهناك أولا الصور المختلفة للرأسمالية التى تشرف عليها الدولة وترسم خططها ، وهى تتسم بتعصب قومى شديد، وعلى الرغم من أن هذه النظم قد تسمى نفسها اشتراكية ، فإن القصد منها هو الإبقاء على نظام الملكية الخاصة فى وسائل الإنتاج ، وهناك ثانيا الشيوعية الثورية التى تتضمن فى الواقع سيطرة أقلية متماسكة واعية بذاتها على السلطة ، وتدعى أنها تعبر عن إرادة الطبقات العاملة ، ولكنها مثل الجماعة الأولى تتبع سياسة أتوقراطية . وهناك ثالثا الاشتراكية الديمقراطية التى تؤمن بالتعاون الواعى بين الطبقات ، وبين الأمم ، بوصفه طريقة للوصول السريع إلى المساواة الاقتصادية داخل الدولة ، وإلى التضامن بين الدول . ورغم أن التنبؤ ليس من مهمتنا فى هذا المجال ، فنى وسعنا أن نؤكد - بدون أن نخشى الوقوع فى خطأ كبير - أن بقاء الديمقراطية الحديثة يتوقف إلى حد بعيد على مدى إمكان وصولها إلى وسيلة للتوفيق بين المساواة الاقتصادية والقدرة الإنتاجية الضخمة .

ولنشر ، فى ختام هذا الفصل ، إلى بعض المحاولات التى بُذلت لتوضيح الاتجاهات الرئيسية فى تطور الملكية . فباحث مثل ڤينوجرادوف (Vinogradoff) يميز ، على ما يبدو ، بين أربع مراحل رئيسية :

أولا : مرحلة تكون الملكية فى بيئات قبلية وموطنية ، وثانيا : تطبق فكرة الحيازة (tenure) على ملكية الأرض ، وثالثا : نمو التملك الشخصى ، ورابعا : الحدود التى تفرضها الاتجاهات الجمعية فى الأزمنة الحديثة على مثل هذا التملك .

ويلاحظ زومبارت Sombart فى تاريخ الاقتصاد الأوروبى تناوبا منتظما بين الديمقراطية والأرستقراطية . وهو يوضح هذا التناوب المنتظم بالكلام عن الانتقال : (١) من الديمقراطية الاقتصادية فى الاقتصاد الأوربى البدائى إلى أرستقراطية الرعاة الرحل ، (٢) من نظام القرية إلى نظام «الضيعة» (Manorial system) . (٣) من الديمقراطية الاقتصادية فى الصناعة اليدوية إلى الأرستقراطية الاقتصادية فى العهد الرأسمالى . ولذا يعتقد أن هذا العهد الرأسمالى ستتلوه بدوره صورة ديمقراطية ، كما يتضح من نمو تأثير النقابات وتقدم الجمعيات التعاونية والآراء الجديدة عن التأميم والتشريع الذى يحد من حرية صاحب رأس المال. ويميز الماركسيون ثلاث مراحل رئيسية : المجتمع اللاطبقى، الذى لادرجات فيه ، وينتقل هذا إلى مختلف صور التمييز الطبقى، ويعود فى النهاية إلى المجتمع اللاطبقى . ويميز هبهوس فى عرضه للتطور الاجتماعى ثلاث مراحل . فى الأولى يكون التباين الاقتصادى ضئيلا للغاية ، إذ تكون وسائل الإنتاج فى متناول

يد الجميع . ثم ينتقل هذا إلى نظام ذى تباين ، فيه الغنى وفيه الفقير ، قائم على مبدأ الخضوع والتبعية . ويتصف هذا النظام باتساع نطاقه إلى حد بعيد . ومع أنه يقوم نظريا على التعاقد الحر ، فإن الأحوال تبلغ فيه من التفاوت حدا يجعل الخضوع والتبعية باقيين على ماهما عليه . وفى المرحلة الثالثة يمكننا أن نلاحظ تأثير مبادئ سوف ينتج عنها ، إذا بلغت حد النضج ، الجمع بين التنظيم الصناعى الرفيع وبين حاجات الحرية الاجتماعية وتبادل الخدمات . والواقع أن لكل هذه الأحكام العامة قيمتها بالنسبة إلى عالم الاجتماع ، إذ تمكنه من تبين سمات بارزة معينة وسط حركة هائلة معقدة ، وعلى الرغم من اختلاف كل منها فى نظرته العامة ومنهجه ، ففيها من العناصر المشتركة قدر يدعو إلى الدهشة . على أنها تظل ، على أحسن الفروض ، ما أسميناه « مبادئ وسيطة » (middle principles) ، وقيمتها التنبؤية ضئيلة ، وذلك حتى يحين الوقت الذى نعرف فيه قدرا يفوق كثيرا ما نعرفه اليوم عن القوى الكامنة التى تؤثر فى التطور الاقتصادى والاجتماعى .

الوجه النفسانى والوجه الاجتماعى للملكية :

من المسائل التى لا تزال مثارا للجدل بين علماء النفس، وجود ميل غريزى إلى الاكتساب والتملك عند الإنسان [١] ، ولكن الميل إلى التملك هو على أية حال ميل عظيم التعقيد . وترجع جذوره إلى حاجات أساسية عدة ، فالأشياء تغدو ذات « قيمة » عندما تشبع أو ترضى الحاجات أو الرغبات إما بطريق مباشر ، أو عن طريق عملية « تكيف » أو تلاؤم . ومن المعروف أن هناك أشياء قد لا تهم المرء فى بداية الأمر ، ثم تشحن أو تطعم بالاهتمام ، إذ ترتبط بسلسلة من الحوادث التى تنتهى إلى الإشباع والإرضاء . وعلى هذا النحو قد تكون عادات التعلق بالنسبة إلى أشياء لا تكون لها جاذبية كامنة تدرك للوهلة الأولى . وفى كثير من الحالات يكون قوام اهتمامنا بالملكية هو عادات التعلق هذه ، وفى حالات أخرى تتدخل مشاعر معقدة . فالأشياء التى ترتبط ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بإشباع حاجات هامة ، تجمع حولها مجموعة من الاستعدادات الانفعالية ، تشتمل بوجه خاص على انفعالات مقبلة ومدبرة كالرغبة ، والأمل ، والخوف ، والقلق ،

---

(١) انظر كتاب :
Beaglehole : Property, a Study in Social Psychology.

وخيبة الأمل ، فضلا عن التمتع بالاكتساب والتلذذ بالسيطرة .
فجميع الحاجات الأولية ، والجنس ، والغذاء ، والميول الجمالية
والرغبة فى المعرفة ، قد تستخدم كلها نواة لمشاعر التملك ، يعينها على
ذلك الميل إلى الخلط بين الوسائل والغايات . وللحاجات الدائمة
أو المترددة أهمية خاصة ، إذ تضفى على الأشياء التى ترتبط بها
قيمة باقية . كل هذه المشاعر تتشابك تشابكا وثيقا بشعور الاعتداد
بالنفس ، نظرا لأن السيطرة على الأشياء ، التى تتجاوز نطاق التمتع
المباشر ، هى أمر لابد منه فى تنظيم الحياة وإشباع المرء لميوله
الخاصة . وهكذا يكون التملك كامناً فى حاجة الذات إلى ممارسة
السيطرة على الأشياء ، والإحساس بالحرية فى التمتع . والواقع أن
دراسة الفقه المقارن تكشف لنا عن وجود ثلاث صور أصلية
لاكتساب الملكية . فقد تؤخذ الأشياء التى تمتلك . من الطبيعة
مباشرة ، أو تكون ناتجة عن العمل أو الجهد ، أو قد يحصل عليها
بفرض المرء لقوته على غيره من الناس . وفى كل حالات الاكتساب
هذه ، وفى الأخيرة منها على الأخص ، تتكشف ميول الإنسان إلى
تأكيد ذاته . فالناس يتجهون إلى حب أشياء معينة ، إذا كانوا قد
بذلوا فيها جهدهم ، وإذا كانت هذه الأشياء وسائل لإرضائهم
بوجه عام ، وأهم من ذلك كله إذا كانت تكسبهم قوة على الطبيعة
وعلى غيرهم من الناس . فليس ما يضفى على التملك ذلك الاندفاع

الهائل، ويجعله أحد جذور الطموح، هو النفع المباشر للأشياء، بقدر ما هو ممارسة القوة، وهي الممارسة التي تتمثل في هذه الأشياء، والتي تعين هذه الأشياء على تحقيقها.

فالتملك، إذا نظر إليه من الناحية النفسية، ليس ناشئا عن حاجة مباشرة إلى الاكتساب والحيازة، وإنما هو ناشيء عن تداخل ميول أخرى أساسية مع الاعتداد بالنفس وتأكيد الذات. ووظيفة الملكية من الوجهة الأخلاقيـة هي أن تهيء الظروف المادية لحياة حرة، آمنة، ذات غاية. ولكن إذا نظرنا إلى الأمر الواقع وجدنا أن معظم النظم الاقتصادية، فيما عدا القليل منها، تخفق في تحقيق هذا الهدف. وأسباب هذا الإخفاق تكمن بعمق في تاريخ الملكية وأساسها النفسي. والملكية بوصفها نظاما اجتماعيا، تكسب قوة ليس على الأشياء وحدها، بل على الأشخاص أيضا عن طريق الأشياء. وهي قد أصبحت بوجه خاص أداة يستطيع بها من يمتلكونها أن يتحكموا في حياة من لا يمتلكونها وفي عملهم. ففي النظام الواسع النطاق في العالم الحديث حدث تركز كبير للتملك، مما نجم عنه اتساع المجال كثيرا أمام عنصر القوة أو السيطرة. كما أدى هذا النظام إلى المغالاة في تقدير قيمة الإنتاج، واتجه، بتشجيعه للتخصص، إلى أن يسلب عمل معظم الناس تلك القيمة التي له من حيث هو وسيلة للتعبير عن أنفسهم ولتحقيق ذاتيتهم،

ونتيجة ذلك هى أنه ، فيما يتعلق بجموع العمال ، لا يمكن القول بأن الملكية قد أدت وظائفها الاجتماعية الأساسية ، وهى إشعارهم بالطمأنينة والاستقرار ، وإرساء أسس الحرية والابتكار ، وخلق فرص التعبير الايجابى عن القدرات . والمشكلة هنا ، كما هى فى كثير من أوجه الحياة الاجتماعية ، هى وضع خطط للحد من ميل الطبيعة البشرية إلى تأكيد ذاتها وإلى السيطرة ، وتنسيق للجمع بين مقتضيات التنظيم الواسع النطاق ، وبين مطالب الحرية الاجتماعية .

الفصل السابع

مظاهر التطور العقلى

(ا) التطور الأخلاقى :

يذكر القارئ أننا فى بحثنا للعلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية ، قد ميزنا بين الأخلاق بمعناها الأخص ، وبين الدراسة الاجتماعية والنفسية للعادات الأخلاقية . فالأولى تبحث فى صحة أو صواب أحكامنا الأخلاقية ، ومهمتها هى الكشف عن المسلّمات الكامنة فى أحكامنا الأخلاقية ، وصياغة المبادئ التى تجعل هذه الأحكام متسقة مع ذاتها ، متمشية مع المعايير التى يقبلها العقل .

أما الدراسة المقارنة للأفكار والعادات الأخلاقية ، فتختص ببحث الصور التى تبتدئ بها هذه الأفكار والعادات فى مختلف الشعوب أو العصور ، والوظيفة التى تحققها فى تنظيم الحياة ، والقوى النفسية الكامنة فيها ، وعلاقاتها وارتباطاتها التاريخية . ولن نتحدث هنا إلا عن هذه المشكلة الأخيرة وحدها ، ولما كان

ميدانها عظيم الاتساع ، فسوف أقتصر على مناقشة طبيعة التطور الأخلاقى بوجه عام ، وهل من الممكن أن نلمح فيه اتجاهات عامة عن طريق الدراسة المقارنة .

ولنلاحظ منذ البداية أننا عندما نتحدث عن تطور للأخلاق لا نعنى تطورها من شىء غير أخلاقى ، بل تطوراً فى داخل مجال الأخلاق . فلكل المجتمعات المعروفة شرائعها فى السلوك ، أى مجموعة القواعد التى تحض على ضروب معينة من الأفعال أو تنهى عنها ؛ وهى قواعد يدعمها ما يثيره الخروج عليها أو خرقها من استنكار . وفضلا عن ذلك فقد تبين أن الشرائع تنظم العلاقات الأساسية للحياة ، وأنها تتشابه فى كل الحضارات المعروفة تشابهاً قويا ، ولا تختلف إلا فى مدى اتساع نطاقها فحسب . فكل شريعة معروفة تنهى عن قتل الإنسان ، والسرقة ، وتحض على الإحسان والسخاء والمساعدة المتبادلة واحترام الصدق[1]. وفى كل الأحوال نجد أن القواعد المعمول بها فى الحياة تقضى بالإخلاص والتعاون المتبادل . بل إن الأبحاث الإثنولوچية الأخيرة قد دلت على أن

---

(١) انظر كتاب :
Westermarck : Origin and Development of Moral Ideas.
وانظر أيضا :
Ethical Relativity. p 197

أكثر الشعوب بدائية ، وهى تلك التى تعيش على الالتقاط والصيد ، لها شرائعها الأخلاقية التى قد تفوق فى بعض النواحى ما نجده من شرائع لدى شعوب أكثر تقدما فى نواح أخرى .

ويمكننا أن نميز بوجه عام بين اتجاهات رئيسية ثلاثة ، على شريطة أن نذكر أن التطور ليس متصلا ، وإنما يسير غالبا فى خطوط متباعدة ، ويتعرض لتيارات متعارضة ، تجلبها الاتصالات الحضارية . فنى أول الأمر حدثت عملية تفرع أمكن بها أن يظهر بالتدريج اتجاه أخلاقى من بين سائر أنواع الإشراف الاجتماعى ، كالإشراف التشريعى والدينى . وثانيا حدث نمو فى المعقولية ، واكتسبت الأحكام الأخلاقية مزيداً من التنزه والحياد والعمومية ، وأصبحت المعايير العقلية تحل بالتدريج محل المخاوف السحرية والنفور أو التحيز الذى لا يقوم على أساس . وثالثا حدث اتساع لنطاق الأشخاص أو الجماعات التى تسرى عليها الأحكام الأخلاقية ، فكانت تلك هى بواكير العمومية الأخلاقية المطلقة .

ولكى نفهم طبيعة هذا التطور ، علينا أولا أن نتأمل بإيجاز طبيعة الإلزام الأخلاقى كما يستشعره الضمير النامى . فالضمير يبتدئ فى صورة نسق يشتمل على عناصر عقلية ووجدانية فى آن واحد . وليس الضمير وجدانا محددا ، بل هو على الأصح شعور أو مجموعة

من المشاعر التى تشتمل فى داخلها على ميول أو استعدادات انفعالية متعددة ، كالابتهاج المادى إذا حققنا ما نرمى إليه ، والأسف إذا أخفقنا ، والخوف والتأنيب والخجل والغضب . غير أنه يشتمل أيضا على الاحترام والتبجيل والشرف والولاء . وهذه الاستعدادات ترتبط بنواحى رضانا وسخطنا ، وهذا الرضا وهذا السخط ليس مجرد صور لما نحبه ونكرهه ، وإنما هو مزيج مركب من إحساسات وأحكام . فالإحساسات تسجل انسجام السلوك المقترح مع الحاجات العامة الشاملة لطبيعتنا ، أو عدم انسجامه معها . والحكم يؤكد ملاءمة هذا الإحساس أو صلاحيته، وهو يعمل، فى صورته النامية ، وفقا للمعايير الاتساق والحياد والعدالة. وإنه لمن الخطأ أن نرد الضمير إلى أى دافع أو شعور بعينه ، كالميل إلى التكتل أو التعاطف . وإنما الأصح أنه النتيجة أو الراسب الناشىء عن المجموعة الكاملة من الأحاسيس النزوعية ، عندما تكون قد كونت مركبا صالحا للعمل . وهذه المجموعة المنظمة من الدوافع وما يكمن فيها من أحكام الرضا والسخط ، هى التى يعبر عنها فى حالة وجود الضمير بأنها هى حاسة الالتزام بالقواعد الأخلاقية ، وهى التى تنبعث منها تلك الطاقة التى لابد منها لأجل السيطرة على الدوافع والرغبات المنحرفة .

على أن للإلزام الأخلاقى نوعاً من الثنائية لها أهميتها الخاصة بالنسبة

إلى عالم النفس الاجتماعى . ففيه من جهة شعور بالضغط ، وكأنه ناتج عن شىء فرض علينا من الخارج . وفيه أيضاً عنصر من الإهابة أو الجاذبية يلائم النفس ويجتذبها وكأنه شىء يُقبل عن رضا. ولقد ذُكرت تحليلات متعددة لهذه الثنائية : فأرجعت إلى صراع بين الهوى والعقل ، أو بين الحب والكراهية ، أو الدوافع الاجتماعية وغيرها من الدوافع ، أو بين العقل الحر والعادات الآلية . والتفسير الذى أقترحه هو — بالاختصار — التفسير الآتى : فالمشكلة الأساسية للحياة الأخلاقية هى بعث النظام فى فوضى الدوافع المتضاربة والرغبات الثائرة . غير أن القوى الباعثة للنظام تتكشف أولا للضمير فى الاحترام الذى يحس به الفرد نحو القواعد التى تفرضها عليه الجماعة الاجتماعية . فضميره هو مستودع للمعتقدات الأخلاقية التى تؤمن بها الجماعة ، أو هو بالأحرى يشتمل منها على ما استوعبه عن طريق السلطة والإيحاء، على الرغم من أن هذه المعتقدات قد تغدو فيما بعد شخصية بالنسبة إليه . مبنية على مثل عليا وواجبات يقبلها كما لو كانت مثله وواجباته الخاصة . فالنظام الذى يحققه الفرد فى داخل ذاته يعتمد أساساً على النظام الأكبر للمجتمع . ولكن من المهم جداً أن نلاحظ أنه لا يقوم بين النظامين أبداً أى تطابق دقيق . وسبب هذا التفاوت يكمن فى أعماق طبيعة التطور الاجتماعى .

والنظم الاجتماعية – بما فيها القواعد الأخلاقية – هى بوجه عام نتيجة لتكيف العلاقات الإنسانية تبعاً لحاجات الحياة. فإذا أخفقت النظم فى أن تواجه ضغط الحاجات فإنها تنهار فى النهاية عن طريق عملية تهدم وانحلال تدريجى، بل قد تنهار نتيجة إصلاح مدبر مرسوم. غير أن عملية التكيف هذه هى أبعد ما تكون عن الآلية، أو عن الكمال. فالحاجات الاجتماعية بدائية ومتعارضة، وليس هناك ذهن اجتماعى يمكنه أن يدركها فى كليتها، أو يهتدى إلى خطوط تحققها المنسجم. فالتغير الاجتماعى يسير أساساً، فى المجتمعات المتقدمة ذاتها، فى طريقه غير الواعى، ولا يستجيب أبداً لحاجات الجماعة على نحو دقيق كامل، وفضلا عن ذلك فكلما تقدمت المدنية ازداد التفاوت والتنوع بين مراتب المجتمع، وقد تكون الحاجات التى تفرض نفسها هى حاجات طبقة معينة أو جزء مسيطر من المجتمع، أكثر مما هى حاجات الجماعة بأسرها. وعلى ذلك فليس فى تطور الأخلاقية، تكيف آلى مع حاجات كل الأفراد، بل إن هناك ثغرة بين مقتضيات النظام فى داخل الفرد والنظام خارجه. وهذا يعلل جزئياً شعور الضغط الذى يعبر تعبيراً غامضاً عن الافتقار إلى الانسجام بين المجتمع والفرد. وقد يشتد عدم الانسجام إلى حد بعيد عند تعدد الجماعات داخل المجتمع الأكبر، وما يستتبعه ذلك

من تضارب مشاعر الولاء . وهناك أصل آخر لعنصر الصعوبة والضغط فى الإلزام، يرجع إلى أن المفهومات التى يستخدمها الفرد فى محاولة التوفيق بين الغايات والأهداف المتضاربة هى مفهومات غامضة تفتقر إلى الاتساق . ولا شك أنه لو وجد ذهن عاقل تماماً ، كالإرادة الخالصة التى يقول بها كانت (Kant) لاستجاب تلقائياً لمطالب الأخلاقية ، ولما شعر بصعوبة فى قبولها . أما المفهومات التى ليس لها إلا قدر معين من التحديد ، والتى تتشابك على نحو غير كامل على الإطلاق مع حياتنا الانفعالية والاندفاعية ، فلا ينتظر منها أن تقضى على كل تعارض ، أو تضمن الانسجام التام .

إن تطور الأخلاق التام لا يتبع فى سيره خطاً واحداً ، فهو يتأثر تأثراً قويا بنمو النظام الاجتماعى العام ، وبالعوامل الاقتصادية والسياسية ، وبالمعتقدات الدينية والتقدم العقلى الشامل ، وهو مثل هذه العوامل كلها معرض للانحراف والتقهقر. ومع ذلك فإذا ألقينا على الموضوع نظرة عامة ، وتأملنا الإنسانية فى مجموعها ، ففى وسعنا أن نلمح الاتجاهات التى لاحظناها من قبل . وهذا التطور يمكن ، من وجهة نظر معينة ، أن يعد عملية اصطبغ بها الضمير بالصبغة الفردية الباطنة . وفى وسعنا أن نتتبع هذه العملية فى التفرع التدريجى للأخلاق من القانون ،

وفى ظهور الفكرة القائلة إن الخير قائم بذاته ، مستقل عن الجزاءات الخارجية . كما يمكننا أن نجدها متمثلة فى الخلافات المتجددة دواماً ، بين الأخلاق التقليدية بما فيها من اتجاه إلى السلطة وتأكيد لفضائل الخضوع والطاعة ، وبين أخلاق الأنبياء وأصحاب الدعوات الثورية الذين يدعون إلى مَثل أعلى بعيد عما هو شائع متعارف عليه ، والذين يبنون دعوتهم على ما للحياة الخيرة من جاذبية كامنة . ومما تجدر الاشارة إليه فى هذا الصدد ، تأكيد دعاة العبرانيين «لواجبات القلب» ، ونقاء الضمير ، والمسئولية الشخصية التى تنصب على التفكير مثلما تنصب على الفعل ، ونمو مذاهب اليونانيين التى ظهرت فى القرن الخامس ، والقائلة إن النفس البشرية هى الحكم الأعلى فى الأخلاق. ولا شك فى أن المجموع العام للإنسانية لم يستوعب هذه الدروس بعد . فلا يزال قدر كبير من الأخلاق خاضعاً للعرف والسلطة . كما أن العلاقات بين ما هو قانونى وما هو أخلاقى تختلف اختلافاً هائلا بين الشعوب ، بل إن الشعب الواحد قد يتراوح بين الإصرار على حرفية القانون ، والالتجاء إلى الضمير الفردى الباطنى . ويبقى بعد ذلك أن نقول إن النظرة الأخلاقية البحتة ، أى تلك التى تعتبر الأفعال من حيث مدى مساهمتها فى القيم الكامنة ، قد ظهرت بشكل واضح خلال مجرى التطور الأخلاقى،

وإن كنا لا نستطيع أن نقدر مدى قوة هذه النظرة أو شمولها .

ويتمثل هذا التميز المتزايد للأخلاق أيضاً فى التاريخ المعقد الذى مرت به العلاقات بين الدين والأخلاق . ففى الديانات الساذجة تظهر فكرة القداسة بصورة غير واضحة أو متميزة ، ويمتلىء العنصر الأخلاقى فيها بالمخاوف والسورات السحرية . أما فى المراحل العليا فإن الآلهة تزداد اتصافاً بالأخلاقية ، و يُنظر إلى ما هو إلهى على أنه تجسد للقانون الأخلاقى . وفى المراحل التى تلى ذلك فى الرقى ، تتجه القواعد الأخلاقية إلى التحرر من الجزاءات الدينية ، وإلى المطالبة بأن يكون لها كيانها الخاص . بل إن الأخلاق وغيرها من القيم ، بعد أن كانت تبنى على السلطة الإلهية ، تعد عندئذ ظواهر تقدم أسطع برهان على حقيقة الألوهية . وهكذا تتأكد بالتدريج ، فى التفكير النظرى الحديث ، وفى السلوك العملى إلى حد ما ، أولوية الأخلاق على الدين واستقلالها عنه . بل إننا نستطيع أن نتابع حركة تحرر الأخلاق من اللاهوت فى تاريخ الحياة والفكر الصينى أيضا ، وفى البوذية بصورة أخرى .

ويرتبط بظهور الموقف الأخلاقى المتميز ، ازدياد معقولية الحكم الأخلاقى . ففى الأخلاق البدائية ، كانت العناصر السحرية هى السائدة . فالشرور التى تنتج عن أفعال معينة ترد رداً غامضاً

إلى « المانا Mana »[1] التى توجد فى هذه الأفعال . وهكذا تكتنف الأخطار الغذاء المحرم ، ويكون فى الكلمة الكاذبة شىء مؤذ ، وتكون فى اللعنة التى يستنزلها الغريب الذى رفض المرء أن يستضيفه قوة خفية ، وتتجمع كثير من أنواع المخاوف حول العلاقات بين الجنسين . ومن هنا كان الحكم الأخلاقى البدائى ينظر إلى العمل أكثر مما ينظر إلى النية والقصد ، ولو أن بعض الشعوب الهمجية تميز فعلا بين العمل المقصود والعمل غير المقصود[2] . وإذ يغدو الحكم الأخلاقى صادرا عن مزيد من التفكير ، فإنه يصبح أكثر نزاهة وحيادا ، وينصب على شخصية الفاعل أكثر مما ينصب على النتائج الحقيقية لأفعاله ، وتقل سيطرة الأهواء الانفعالية عليه . وفضلا عن ذلك ، فإن سنن العرف تتعرض لاختبار نقدى ، وتبذل محاولة لإيجاد أساس لقواعد السلوك بإرجاعها إلى غايات ومقاصد يستطيع العقل أن يجد فيها

---

(١) هى فكرة ترجع فى الأصل إلى الشعوب المتأخرة فى منطقة المحيط الهادى ، ثم أصبحت تطلق على المعتقدات السحرية لدى سائر الشعوب المتأخرة . وهى بوجه عام تعنى قوة غير مادية تؤثر على العالم الخارجى وعلى الإنسان ، وتقوم بالأفعال التى يعجز عنها الانسان عادة ، وتأثيرها يكون خيرا أو شرا . وفى معناها العلمى يقصد بها القدرة التى تعزوها الشعوب البدائية إلى الأشخاص والأشياء المقدسة . (المترجم)

(٢) Westermarck : Moral Ideas. p. 220

قيمة كامنة . ونستطيع أن ندرك وجود هذه الأخلاق الأعمق ، والأكثر معقولية فى التعاليم التى للديانات الروحية ، وفى حركات التفكير الفلسفى . وبالإجمال ، فعلى الرغم من أنه يستحيل أن نحدد مدى أهمية عنصر التفكير العقلى فى الأخلاق الشائعة بين المجتمعات الكبيرة فى العالم الحديث ، فإن أى متخصص فى الدراسة المقارنة للأخلاق لن يجادل فى أن الأخلاق قد أصبحت فى اتجاهها العام ، أكثر اعتمادا على التفكير العقلى .

وأكثر الاتجاهات وضوحا فى التطور الأخلاقى ، هو اتساع نطاق الأشخاص الذين يعتبر أن الأحكام الأخلاقية تنطبق عليهم . وكما قال جرين (T. H. Green) ليس شعورى بواجبي نحو جارى هو الذى تغير ، بقدر ما تغيرت الإجابة العملية عن السؤال : من يكون جارى ؟ فالأخلاق البدائية كانت أخلاق مجموعة معينة ، والالزامات الأخلاقية تقتصر فيها على أعضاء المجموعة . وعندما تتسع المجموعة يتسع نطاق الحقوق والواجبات الأخلاقية ، غير أن من المؤسف أن الامتيازات الطبقية تنشأ معها . فهنا تظهر أخلاق مختلفة للطبقات فى داخل المجتمع ، وتحل أنواع مختلفة من الولاء ، قائمة على أساس خضوع الأضعف للأقوى ، محل المساواة الأولية التى تتميز بها المراحل السابقة . على أننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن نطاق التعاطف قد اتسع ، وروح التنزه

قد دعمت ، ولو أن من الجلى أن أخلاق المجموعة تظل قائمة فى أعلى المراحل ، وأن روح الوحدة داخل المجموعات الكبيرة فى العالم الحديث تظل باقية ، بل تقويها كراهية الأجنبي والخوف منه .

وخير مجال يُدرس فيه الاتجاه نحو العمومية الأخلاقية ، هو تطور الأديان الروحية والاتجاهات الحديثة نحو الروح الإنسانية. فالأديان الروحية تتجه بذاتها إلى العمومية . وهى تنهى عن الثأر، بل عن الحرب ، وتحض على التضحية بالنفس ، وعلى العطف والحب . على أن هذه الأديان ، عندما احتكت بالنظم الفعلية الموجودة ، كان عليها أن تنتهى إلى حل مع ذلك المزيج من الحب والكراهية ، ومن العدالة والعدوان ، ومن إخضاع الذات وتأكيد الذات ، وهى مقومات الأخلاق السائدة بين الجماعات السيئة التنظيم ، التى تتشابك فى صراع مرير من أجل البقاء . ولقد اتصفت التسويات التى انتهت إليها الأديان بالصحة الظاهرية فى الشكل أكثر مما اتصفت بأصالة الروح ومع ذلك فإن نظرتها الأخلاقية العميقة تظل عملا مجيدا حققته الروح البشرية ، وقد يصل إلى الاكتمال فيما بعد .

أما الحركة الإنسانية فتغشاها اليوم سحابة . ومع ذلك فلا يمكن أن يشك أحد فيما ساهمت به . فهى قد تغلغلت فى كل نواحى

الأخلاق العملية ــ مثل مشكلة الانقسام الطبقى والعنصرى ، ومركز المرأة ، ومعاملة المجرمين ، وحقوق التجمع ، والمساواة الدينية . بل إن لها تأثيرها حتى فى مجال العلاقات الدولية . وربما كانت أكثر المشاكل إلحاحا أمام الأخلاق المقارنة وعلم الاجتماع ، هى الإجابة عن السؤال : هل تستطيع المثل العليا للحركة الإنسانية أن تتحقق على نطاق عالمى ، أم أن ما يحدث فى التاريخ البشرى هو مجرد إحلال للصراع بين جماعات كبيرة محل الصراع بين جماعات صغيرة ، واستبدال أخلاق الأمة بأخلاق القبيلة ؟

إن اتجاهات التطور الأخلاقى التى تتبعناها بإيجاز ليست بطبيعة الحال مستقلة . فازدياد تفرع الأخلاق وتخصصها ينطوى على صبغها بمزيد من الصبغة العقلية ، وهذه الصبغة العقلية ، تؤدى من الوجهة المنطقية إلى تطبيق القواعد الأخلاقية بروح من المساواة والنزاهة على كل البشر أيا كانت جنسيتهم أو طبقتهم أو عقيدتهم (وإن كانت هذه النتيجة ، للأسف ، لا تطبق عملياً بالضرورة) . فإذا تأملنا ما هو واقع بالفعل ، وجدنا التطور غير تام فى كل هذه الاتجاهات . فلا البصيرة الأخلاقية ولا القدرة على التعاطف الإنسانى ، برهنت ــ حتى يومنا هذا ــ على قدرتها على أن تحل المشكلة الأخلاقية على نطاق عام يشمل العالم بأسره . والأمر الذى لا شك فيه هو أن العقل قد أخفق نسبياً

فى أن يلهمنا تلك الحماسة التى لا يمكن بدونها أن يتحقق شىء عظيم أو رفيع .

(ب) التطور الدينى :

علينا أن نميز فى دراسة الدين — مثلما ميزنا فى دراسة الأخلاق — بين المشاكل المتعلقة بنشأة الديانات ووظائفها ، وبين المشاكل المتعلقة بصدقها . فصدق المعتقدات الدينية أو حقيقتها أمر تختص به الميتافيزيقا . أما نحن فلا يهمنا فى هذا المجال إلا الدور الذى تسام به المعتقدات والشعائر الدينية فى الحياة الاجتماعية ، والطبيعة العامة للتطور الدينى . وقد بحثت هذه المشكلات بالتفصيل فى علم الأديان المقارن ، الذى أصبح اليوم فرعاً عظيم التقدم من فروع علم الاجتماع ؛ وإنا نحيل القارىء إلى المؤلفات المشهورة التى أصبحت الآن فى متناول أيدينا ، إذا أراد وصفاً وتصنيفاً للأنماط الرئيسية للدين ، كما تتمثل فى العقيدة والعبادة . وسوف نقتصر هنا على معالجة بعض أوجه علم الاجتماع الدينى فحسب .

لقد بذلت لتعريف الدين محاولات لا حصر لها ، غير أنه لم تلق أية واحدة منها قبولا عاماً . ومنشأ الصعوبة يرجع ، ضمن ما يرجع إليه ، إلى أن الدين قد سار فى عملية تطور هائلة ، فأصبح

يتعين على التعريفات أن تعبر عن أعلى صورة للدين وأدناها في آن واحد . على أن من الممكن التغلب على هذه الصعوبة إلى حد ما ، بوضع تعريف يتضمن حداً أدنى ، كذلك الذى أتى به تيلر (Tylor) ، على أن تكون الألفاظ المستخدمة فيه من الاتساع بحيث تكفى للتعبير عن تجارب تنتمى إلى مستويات مختلفة . غير أن هناك صعوبة أخرى أعمق ، ترجع إلى أن الدين يتضمن علاقة بين الفرد أو المجموعة وبين « شيء » أو كائن لم يثبت بعد أنه مطوّع للتعريف بالألفاظ التى يفهمها العقل . وعلى ذلك فليس فى وسعنا ، حين نعرّف الدين ، إلا أن نبحث فى وجه واحد من أوجه هذه العلاقة ، وهو ذلك الوجه الذى يتضمنه موقفنا نحن من هذا الكائن . وإننا لنميل بالفعل إلى أن نعزو إلى هذا الكائن تلك الخصائص التى يتضمنها ويقتضيها سلوكنا بالنسبة إليه ، وبهذا نرضى ونشبع فكرتنا عما هو إلهى أو مقدس . وينبغى بناء على ذلك أن تعريفات الدين تبرز طبيعة الانفعالات أو المشاعر التى تحدد الموقف الدينى ، والأفعال الظاهرة فى العبادة وأداء الشعائر ، وهى الأفعال التى تتجسد فيها هذه المشاعر ، كما تبرز كذلك المعتقدات التى تكون إطارها الذهنى . على أنه ينبغى أن نذكر أنه على الرغم من أن تأمل الدين من هذا المنظور الثلاثى ، أى الموقف الانفعالى ، والعبادة ، والاعتقاد ، يفيد

فى أعراض المقارنة ، فليس معنى ذلك على الإطلاق أن العناصر الثلاثة ضرورية معاً ، بل لقد ذهب البعض إلى أن الاعتقاد الجازم والعبادة ليسا ضروريين للدين .

إن الموقف الدينى يتضمن ، على ما يبدو ، نوعين من الانفعالات : تلك التى ترتبط بالعسر والفشل ، وتلك التى ترتبط بفيض السوْرة وامتلائها . والنوع الأخير ، الذى تنتمى إليه كل الانفعالات السارة ، لم يعالجه الباحثون فى علم النفس الدينى عادة، مع أن له على ما يبدو أهمية غير قليلة . فمن المحتمل أن قدراً كبيراً من الشعائر يرجع إلى فيض النشاط الغريزى وامتلاء الروح . وفى مستوى أعلى من هذه ، نجد لذات التجربة الصوفية . على أن الانفعالات المتعلقة بالعسر والفشل أوضح فى الأحيان التى ينهار فيها نظام الحياة اليومى الرتيب ، والتى تضيع فيها الثقة ، تنشأ الحاجة إلى شىء يمكن أن يلوذ المرء به أو أن يلتجىء إليه . وإلى هذا تنتمى مشاعر عدم الاكتفاء ، والتواكل ، والنقص ، والجهود التى تُبذل للتغلب على هذه المشاعر ، ولإعادة الثقة بالإذعان عن رضا لقوة هائلة ، بل قد يكون بالاستسلام والقبول والإيمان بأن العالم معنا على نحو ما ، وليس ضدنا . وقد يتخذ هذا الشعور ، فى المستوى الفلسفى ، شكل إيمان متحمس بأن النظام الأخلاقى يتغلغل على نحو ما فى النظام الكونى ويتخلله ،

وبأن ما فى تجربتنا المتناهية من حيرة وتناقض سوف ينحل فى ضوء بصيرة أعمق . وتبعاً لتأكيد فكرة حلول الله فى العالم أو علوه عليه ، تقوم فكرة الحرية فى العالم أو التحرر من العالم. فالمرء يهرب من الصراع والحيرة إذا أدرك ضآلته ، وإذا آمن مستسلماً بتلك القوى الغامضة التى توجد فيما وراء عالم الظاهر ، أو إذا اتحد اتحادا صوفيا مع تلك القوى ، فيشعر عندئذ بمزيد من الحرية الايجابية والنشوة ؛ وبين هاتين مرحلة وسطى ، هى «الثقة بالله» التى يبدو أن فيها اعترافاً بنقص الفرد، يصاحبه شعور بأن للفرد فى نهاية الأمر قيمة .

وهكذا يتبين لنا أن التجربة الدينية تنتقل ما بين قطبي الخوف والأمل ، والشك والإخلاص ، والارتكان والحرية ، والشعور بالعجز والشعور بالقوة . وإن الدين لينشأ قبل كل شىء استجابة لهذه الحاجات الانفعالية . وفى العقيدة والطقوس تعبأ هذه الانفعالات والمعتقدات المرتبطة بها ، وتركز على نحو رسمته التقاليد أو فرض من الخارج ، ووضع له أسلوب منظم . وترتبط الطقوس عامة بمواقف حاسمة فى حياة الأفراد أو الجماعة ، كالميلاد والمرض ، والموت ، وانخراط الشباب فى سلك الحياة الاجتماعية، أو بحوادث الحياة الاقتصادية ، كالبذر والحصاد ؛ كما أن مناسبات الاتصال أو النزاع القبلى تؤدى فيها طقوس يقصد منها تخفيف التوتر وإضفاء الثقة . ففى كل العصور وبين جميع الشعوب ، نجد أن

العناصر غير المتوقعة فى المواقف الحرجة فى الحياة هى التى تكون النقط المركزية للشعائر . وعندئذ تؤدى الطقوس إلى الراحة، إما عن طريق زيادة القوة المقدسة أو تركيزها مباشرة ، أو بإبعاد أخطار ممكنة ، أو فى مرحلة الصلاة ، وهى مرحلة عالية ، بإعطاء الفرصة للتركيز الباطنى والاستلهام . ولما كانت الطقوس ترجع فى الأصل إلى حاجات انفعالية ، كانت من أجل ذلك وسائل لتصريف الانفعالات ، ولكنها أيضاً وسائل لإعلائها ، وإن كان ينبغى أن نذكر أنها قد يصبح لها من الرتابة ما يجعلها تفقد ما كان لها فى الأصل من قيمة وقدرة .

أما من الوجهة المعرفية ، فالدين يتعلق بتلك النقائص والإشكالات التى تكون ، عندما تصبح واضحة التحديد، موضوع الميتافيزيقا . ومن هذا القبيل ، التقابل بين الحقيقة والظاهر، وبين الثابت والمتغير، وبين الأزلى والفانى . وتواجه ديانات العالم تلك الإشكالات التى تنشأ على هذا النحو ، بتصور نظام روحى كامن من وراء نظام التجربة الشائعة ، وتفسر العلاقات بين العالمين على أوجه مختلفة .

ففى الأديان التوحيدية يكون الاتجاه العام إلى الثنائية ، إذ يُتصور الله على أنه عال ، وخارج عن العالم الذى هو خالقه

ومنظمه . أما فى الأديان القائلة بحلول الله فى العالم ، فالاتجاه يكون إلى الوحدة ، إذ يُنظر إلى عالم التجربة المألوفة على أنه هو المظهر الخادع للنظام الروحى الأعمق . وفى حالات أخرى كالبوذية ، قد يكف الدين عن البحث وراء الحقيقة النهائية ، ويلتمس لاضطرابات التجربة وصعابها حلا فى نظام عملى للحياة ؛ يقوم على نظرة صبغت بالحزن والعطف الرقيق ، تهدف إلى خلاص الكل . وعلى ذلك فالفكرة الروحية يصبح محتواها أكثر تحدداً ، إما عن طريق التقابل المادى ، أو مع المتناهى والجزئى والمتركز حول ذاته . وفى الأديان العليا يزداد الوجه الأخلاقى أهمية ، وينظر إلى الإلهى على أنه تركيز للقيم العليا . وكل هذه الأديان تحض على حياة مثالية ، وعلى النظر إلى العالم على أنه المقر الممكن لهذه الحياة المثالية . وهذا المثل الأعلى يمكن أن يتوصل إليه بالعزوف وبقهر الحواس ، وبكل ماينم عن ضبط النفس ، ومن هنا كان عنصر الزهد فى الأديان الروحية . غير أن من الممكن أن يتأكد الجانب الاجتماعى للعنصر الروحى ، كما فى النزعة الإنسانية الحديثة ، أو فى الكنفوشيوسية ، التى تنظر إلى النظام الاجتماعى عل أنه خير فى ذاته ، وترى أن الخدمات التى يؤديها هى فى ذاتها ، وفى طبيعتها ، مرغوب فيها .

ويبدو أن فى كل الأديان العليا إيمانا بإمكان الوصول إلى

حالةمن الرضا الكامل الدائم . وإنا لنلمس فى الأسطورة، والعقيدة، والعبادة ، صوراً رمزية لهذه الحقيقة أو الإمكانية القصوى . وهذه الصور تتباين فى شكلها وجوهرها تبعا لمستوى الحضارة ، وللتغير فى معاييرنا للقيم ووسائل تعبيرنا عنها ، وترتبط خاصة بالتغيرات فى المعرفة وفى السيطرة على القوى الطبيعية . فى المراحل القديمة للدين كانت الحاجات الأولية للبشر ، أى تلك التى تتعلق بضروريات الحياة ، تلعب الدور الرئيسى بالضرورة . وبازدياد تقدم معرفتنا بالقوى الطبيعية ، تعلمنا أن نسيطر عليها بوسائل طبيعية ، أى ببحث مفصل لأسبابها وظروفها . وهنا يفقد تصور الله على أنه قوة شيئاً من أهميته ، ويصبح التأكيد منصباً على تصور الله بوصفه مصدراً للقيم ، أو بوصفه الكائن الذى تتمثل فيه كل القيم ، بل قد نتصوره على أنه ذلك الذى تتحقق بواسطته القيم تدريجيا .

لقد فسرنا الدين هنا بأنه ينشأ عن حاجات البشر ، ويقدم طريقة أو طرقا لإشباعها . ولكن من المهم جداً أن نتذكر أن هذا الرأى عن الدين لا يتضمن فى ذاته أى تقدير للنجاح أو للإخفاق للدين أو الأديان فى بلوغ هذه الغاية . فالدين ، شأنه شأن كل النظم الاجتماعية الأخرى ، قد أدى إلى إشباع حاجات ، غير أنه كان يعكس أيضا الصراع بين مختلف الحاجات ، وبين

حاجات الجماعات المختلفة قبل كل شىء . فمثلا كان الدين أداة قيمة فى رعاية روح الوحدة القبلية أو الوطنية وحفظها. ولكنه إذ فعل ذلك ، قد أضفى أيضا قداسة على الأنانية الجماعية الوبيلة ، التى كانت إحدى العقبات الكبرى فى سبيل تحقيق وحدة أشمل . وفضلا عن ذلك فإن أخلاق إنكار الذات التى أكدتها الأديان الروحية ، ربما كانت عظيمة الأهمية من حيث أنها احتجاج على العنف والوحشية ، ولكنها أدت فى كثير من الاحيان إلى شل نشاط الإنسان ، كما أدت الدعوة إلى الخيرية الشاملة إلى التستر على حالات كانت تختفى فيها أبسط أنواع العدالة . وكثيرا ما حدث حين أكدت الأديان أولوية العنصر الروحى، أنه إما أن انفصلت الأديان عن الاتصال بالعالم الواقعى ، وإما أنها أسلمت مقاليد أمورها إلى سلطات دنيوية ، مما أدى بها إلى التسليم فى أمور تخالف أسس تعاليمها ذاتها — ويشهد بذلك موقف الكنائس من الحرب والعبودية ورق الإقطاع . وفضلا عن ذلك فإن دعوى الدين بأن له بصيرة تعلو على المعتاد قد استغل كثيراً فى الماضى للوقوف فى سبيل البحث العقلى ، وأثار ادعاء مضاداً له ، من ناحية الفكر العلمى ، بأنه كاف لتفسير كل شىء ، وهو ادعاء قد لا يقل عن الاول تطرفاً . وأخيرا ، إذا كان الدين مصدراً للسلم والجهود الرفيعة ، فقد ألهم أيضا مخاوف مريعة وفظائع بشعة ، وإذا كان قد مكن

الكثيرين من اكتساب تبصر أعمق، فقد عمل أيضا على تشجيع زعم خادع، هو زعم الاحتكار الروحي، والتعصب العنيد، على نحو لانكاد نجد له نظيراً في أي مجال آخر من مجالات النشاط الإنساني .

(ح) التطور العقلي [1]:

استرعى الدور الذي يساهم به التطور العقلي في نمو المجتمع أنظار علماء الاجتماع منذ وقت بعيد . فقد رأى (Buckle) في ازدياد معرفتنا بالطبيعة المصدر الاساسي للتقدم . ونظر كونت (Comte) إلى قانون التطور الذهني الذي وضعه على أنه القانون الأساسي لعلم الاجتماع . واعتقد مل (Mill) أن التاريخ ومانعلمه عن الطبيعة البشرية يوضحان لنا سوياً أن العامل البارز أو الأهم في التقدم هو « حالة الملكات الفكرية للبشر » أي الآراء التي وصل إليها البشر عن أنفسهم وعن العالم المحيط بهم . وسوف أتناول مشكلة العلاقة بين التطور الذهني والتطور الاجتماعي في

(١) تكون المسائل التي نناقشها تحت هذا العنوان جزءا من فرع خاص لعلم الاجتماع يسميه الكتاب الألمان: علم الاجتماع المعرفي (Wissenssoziologie) — انظر المقال الهام المتعلق بهذا الموضوع بقلم كارل مانهيم Karl Mannheim في « المعجم الموجز في علم الاجتماع » (Handworterbuch der Soziologie)

الفصل الختامى من هذا الكتاب . وعلينا أولا أن نتساءل : ماهو قوام عملية النمو العقلى هذه بوجه عام ؟ وهل فى وسعنا أن نلاحظ فيها أى اتجاه أو خيط منتظم ؟

ربما كان أوضح مجال يمكننا فيه أن نتتبع نمو المعرفة بسهولة ، هو السيطرة المتزايدة التى يكتسبها الإنسان على قوى الطبيعة . فالتقدم فى هذا الاتجاه كان أكثر اتصالا وانتشاراً من أى تقدم آخر ، وقد زادت سرعته فى المدنية الحديثة إلى حد هائل . وكان قوام هذا التقدم أساساً هو القدرة على تسخير الموارد الطبيعية — سواء منها الظاهر والخفى — فى الأغراض البشرية . ولقد كان أقدم البدائيين الذين لدينا عنهم أية معرفة ، يستخدمون هبات الطبيعة بحد أدنى من التحوير . ففيما يعلو على مستوى ملتقطى الغذاء ، كان الناس لا يستخدمون ما تنتجه الطبيعة فحسب ، بل يستخدمون أيضا القوى المنتجة للطبيعة ، كما هو الحال فى تربية الحيوانات وفى الزراعة مثلا . وتنتقل هذه المرحلة فى المدنيات القديمة ، إلى مرحلة تستخدم فيها القوى الظاهرة للطبيعة استخداما واعياً من أجل تحوير الموارد الطبيعية ، كما هو الحال مثلا فى الزراعة الكثيفة ، وفى استخدام المعادن والآلات البسيطة ، كالعجلة ، والبكرة أو الملفاف ، والرافعة ، والمسمار المحوى أو البريمة . ومما يعادل ذلك — وربما يفوقه — أهمية ، اختراع الكتابة ،

التي يسرت قيام الحكومات على نطاق واسع، وجعلت من الممكن أيضا بناء أول عناصر المعرفة المنظمة . وأخيراً فني العصر الحديث تبذل محاولات للمضى فيما وراء الخصائص السطحية للعالم المادى، ولاكتساب سيطرة متزايدة على الطاقات الكامنة . وكان هذا التطور أوضح ما يكون فى العلوم الطبيعية أو المادية وفى الفنون الصناعية التى تعتمد عليها ، غير أن العلوم التى تبحث فى الحياة والذهن والمجتمع قد أحرزت كذلك بعض التقدم .

على أن السيطرة على البيئة ليست هى المظهر الوحيد للتطور الذهنى ، ولا هى الاتجاه الوحيد الذى يتصل فيه هذا التطور بالتطور الاجتماعى . فقد تتبعنا هذا التطور الذهنى من قبل فى ميدان التفكير والسلوك الأخلاقى الدينى ، كما انعكس فى نمو العلوم البحتة التى سارت شوطاً بعيداً فى بحثها لذاتها ، دون أن تكون لها إلا صلة ضئيلة بنمو الفنون الصناعية ، وانعكس فى تطور المذاهب الفلسفية كذلك . ولقد اعتقد كونت (Comte) أن فى وسعه أن يلمح خلال هذه الحركة الهائله نظاماً مطرداً فى التعاقب ، صاغه فى قانونه المشهور ، قانون المراحل الثلاث، وعلى الرغم من أن الكثيرين من علماء الاجتماع لا يأخذون اليوم بهذا القانون فى صورته الأصلية ، فإن معظمهم يعترفون بأنه على أقل تقدير يعبر بالفعل عن سمات بارزة فى الحركة العامة

للفكر ، ولهذا كان بحثه ضرورياً ونافعاً فى تقدير مركزنا الحالى.
وهذا القانون بإيجاز يؤكد أن كل فرع من فروع المعرفة قد مر بثلاث مراحل ، المرحلة اللاهوتية أو الخيـــالية ، والمرحلة الميتافيزيقية أو التجريدية ، والمرحلة العلمية أو الوضعية . ففى المرحلة الأولى يهتم الناس بمشاكل أصل الأشياء وغايتها ، ويتجه ميلهم إلى التماس حل فى قوى فوق الطبيعة ، متفاوتة فى العدد ، وتبلغ فى آخر الأمر ذروتها فى الصور المختلفة لعقائد التوحيد . وفى المرحلة الميتافيزيقية يظل الناس منهمكين فى السعى إلى المعرفة المطلقة . وهم لا يزالون على اعتقادهم بأن فى وسعهم الوصول إلى الطبيعة الأولى للأشياء ، وإلى غاياتها النهائية ، غير أن القوى فوق الطبيعية تستبدل بها هنا كيانات أو ماهيات ، وتجريدات يضفى عليها وجود قائم بذاته . وهنا أيضاً نجد مراحل عدة ، تبلغ ذروتها فى تصور كيان أعلى واحد للطبيعة . وأخيراً ، فى المرحلة الوضعية ، يتخلى الإنسان عن السعى وراء العلل القصوى والغـائية ، ويركز اهتمامه فى الملاحظة التفصيلية المدققة للحقائق ، وعلى وضع القوانين ، أى علاقات التشابه والتعاقب الثابتة . والمعرفة الوضعية تعترف بأنها نسبية ، يتحكم فيها مافى متناول أيدينا من أدوات ، وتتحكم فيها مرحلة التطور الاجتماعى بوجه خاص وليس هدفها هو الوصول إلى حقيقة نهائية ، وإنما هو زيادة رفاهية الإنسان .

وهناك مجموعات مختلفة من الظواهر ، وبالتالى مجموعات مختلفة من العلوم . وهذه العلوم تصل إلى المرحلة الوضعية فى أوقات مختلفة ، وكل الاحتمالات تدل على أن قوانين العلوم المختلفة ليست قابلة لأن يرد بعضها إلى البعض . ومع ذلك فهناك وحدة فى المنهج بين كل العلوم الوضعية ، تجعل من هذه العلوم أساساً صالحاً لوحدة البشر جميعهم . ومما تجدر ملاحظته أنه بينما يشتد خلاف الرأى فى كل شىء آخر يوجد اتفاق متزايد فى كل المسائل التى وصلت إلى المرحلة الوضعية .

على أن هذا الإطار العام يتعرض للنقد فى نواح عدة . فأولا ، نلاحظ أن المراحل الأولى للمعرفة يصعب تفسيرها كلهـا عن طريق القول بالقوى الحيوية ، أو الإشارة إلى ميل كامن مفروض يضفى صفة الشخصية على الأشـياء الطبيعية . فمن جهة ، نجد لدى الجماعات البسيطة معتقدات وأفعالا سحرية كثيرة فيها التجاء إلى قوى لا شخصية خفية ، ومن جهة أخرى ليس من الثابت على الإطلاق أن كل الآلهة قد استحدث من أرواح بشرية . وفضلا عن ذلك ، فإن الميل إلى إضفاء صورة الشخصية البشرية ليس عنصراً قائماً بذاته فى الذهن الإنسانى ، وإنما هو مجرد مثل لما يتم من التفسير والتعليل ، أى ربط العناصر المختلفة للتجربة . وفى كل تفسير بالقوى الروحية لا نفعل شيئاً سوى استخدام التجربة التى

لدينا عن أحوالنا الذهنية من أجل جعل أجزاء أخرى من تجربتنا مقبولة للعقل . وإنما ترجع عيوب التفسير الحيوى إلى الإفراط فى التعميم السريع والافتقار إلى الحذر فى وضع الارتباطات . وتلك فى الواقع من صفات كل مراحل التفكير، وإن اختلفت درجات تمثلها فى كل منها . ولكن على الرغم من أن النزعة إلى التفسير بالقوى الحيوية لا تبدو ميلا خاصا قائما بذاته فى الذهن الإنسانى ، فليس معنى ذلك أنها لم تكن لها أهمية كبرى فى تاريخ الفكر . فلا يشك أحد فى أهميتها بالنسبة إلى التفكير الدينى ، وهى قطعا لا تختفى بنمو العلم . فهى توجد بصورة من الصور لدى مجموعة من أعظم العلماء والفلاسفة المحدثين . فكل من كپلر (Kepler) وديكارت (Descartes) قد أسسا رأيهما فى انتظام قوانين الطبيعة على القول بكمال الله . وفى رأى نيوتن (Newton) أن نظام المجموعة الشمسية راجع إلى القدرة الإلهية ، وأن المكان اللانهائى هو الوسيلة الملموسة لله ، أى أنها هى الوسيلة الدالة على وجوده فى كل مكان . وقد وجد كانت (Kant) أن فكرة الإلهية هى الوسيلة الوحيدة للتوفيق بين مقتضيات الحياة الأخلاقية وبين مجرى الطبيعة ، وكثير من المفكرين المحدثين ينظرون إلى الله على أنه حافظ القيم ، إن لم يكن خالقها .

أما رأى كونت فى الميتافيزيقا ، بوصفها مرحلة انتقالية من مراحل التفكير البشرى ، لها قيمتها بلا شك بوصفها مرحلة انتقال ، وإن كان مآلهـا إلى أن تخلى مكانها بالتدريج إلى المعرفة الوضعية — هذا الرأى يتعرض بدوره لاعتراضات هامة . بل إن كونت ذاته ، كما قيـــل عنه كثيرا ، كان ميتافيزيقيا رغم أنفه ، وكان فهمه لطبيعة المنهج الوضعى ذاته يرتكز على تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق : كالتمييز بين المظهر والحقيقة ، ورفض الغائية والادعاء بأن العلل القصوى للظواهر لا يمكن أن تعرف ، أو أن التركيب الكامل للتجربة يمكن أن يرد إلى علاقات التشابه والتعاقب . أما مدى قدرة الصور الحديثة للوضعية على التخلص من الميتافيزيقا فأمر يصعب تحديده إلى أبعد حد . وعلى أية حال ، فهناك وظيفة واحدة هامة باقية للميتافيزيقا ، وأعنى بها التساؤل عن كون المسلمات الأنتولوجية[1] ينبغى عليها أن تدعم صحة البحث العلمى ذاته ، وأن تكشف عما تنطوى عليه مختلف العلوم من مسلمات خفية ، لا شعورية فى الغالب . وليس هناك ما يدعو إلى أن لا يتم هذا

---

(١) نسبة إلى فرع من الميتافيزيقا يسمى Antology ومعناه البحث التجريدى فى الكائنات أو المخلوقات . (المراجع)

العمل بالروح الوضعية ، أى بالروح التى ترد كل التصورات إلى اختبار التجربة . ولنضف إلى ذلك أن الاعتراف يزداد دواما بأن موقف العلم ، فى إنكاره أو إقلاله من أهمية عناصر التجربة التى لم تقع بعد فى نطاقه ، أو يمكن أن تبحث بمناهجه الخاصة ، هذا الموقف ليس له مايبرره . بل لقد ذهب البعض إلى أن هناك تجارب معينة ، كالتجربة الجمالية أو الدينيـة ، تقدم إلينا تبصراً بالعالم الحقيق أكثر دقة وعمقاً من ذلك الذى تقدمه العلوم الطبيعية. أما أن هذه التجارب يمكن أن يعالجها العلم أو الميتافيزيقا، فذلك أمر يتوقف ، فى ضمن مايتوقف عليه ، على الطريقة التى يعرف بها كل من العلم والميتافيزيقا ، غير أن تجاهلها لا يتفق بحال مع الوضعية مفهومة بمعناها الصحيح .

ومنذ كونت بذلت محاولات عدة لتتبع الخيوط الرئيسـية للتطور العقلى . وأقرب هذه المحاولات إلى تقسيم كونت هو ذلك الذى وضعه هفدنج (Hoffding)، الذى ميز بين ثلاث مراحل رئيسية يسميها النزعة إلى التفسير بالقوى الحيوية (Onimism)، والنزعة الأفلاطونيـة ، والنزعة الوضعية . وقد اقترح هبهوس (Hobhouse) تقسيما آخر للتطور الذهنى ، وهو تقسيم أوسع فى تفاصيله ، ويتضمن إشارة خاصة إلى نتائجه المتعلقة بعلم الاجتماع . فهو يلاحظ وجود مراحل أربع : «١) مرحلة مبدئيـة تكون

فيها أوليات الفكر المحدد لازالت فى حالة التكوين ؛ ب) ومرحلة ثانية يبنى فيها مايمكن أن يسمى بالنظام الذهنى المعتاد ، أو الإدراك السليم العام ، أو النظام التجريبى ؛ حـ) مرحلة نقد عقلى وإعادة بناء ، تشيد فيها المذاهب الفكرية ، على أساس يغلب أن يكون جدليا ؛ د) مرحلة إعادة بناء تجريبى ، تبذل فيها جهود لربط تركيب الفكر ذاته بظروفه فى تجربة متطورة » . [١]

ودون أن أتعقب هذه التقسيمات فى تفصيلاتها ، سأحاول أن أشرح بوضوح ما أعتقد أنه الخصائص الرئيسية للعقلية البدائية ولعقلية التفكير القديم والحديث .

(١) لا يبدو هناك فارق أساسى فى التركيب الذهنى بين الإنسان البدائى والإنسان المتمدين . وبعبارة أخرى : التحليل النفسانى والمنطق للعمليات المتضمنة فى تفكير الإنسان البدائى وسلوكه ، كما يصفه علماء الأنثروبولوچيا المحدثون ، لا يكشف عن وجود ثغرات أو اختلافات فى الصورة أو التركيب . وإنما ترجع الفوارق بين ما قام به كل منهما إلى فروق فى نطاق التجربة ، ودرجة التنظيم ، والقدرة على النقد المنطقى الذاتى ، وقبل هذا كله ، إلى درجة

---

(١) انظر كتاب : L. T. Hobhouse بقلم : J. A. Hobson & M. Ginsberg ص ١٥٩ والصفحات التالية .

سيطرة العوامل الذاتية على مجرى التفكير . ويبدو أنه ليس هناك أساس حقيقى للرأى القائل بأن مقولات الفكر ، فى العقلية البدائية، تكون بالفعل فى حالة اضطراب واختلاط ، أى أن الهمجيين لايميزونه بين الجزء والكل ، وبين التشابه والهوية . . الخ . فن الواضح أنهم فى تعاملهم مع الأشياء الطبيعية فى الحيـــاة اليومية لايقعون فى مثل هذا الخلط ، وإلا فإنهم ماكانوا يستطيعون أن يمضوا فى هذه الحياة على الإطلاق . والواقع أنه حتى الشعوب البدائية كأقزام بنجالا (Bangala) لديهم عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب ، وأسماء لأجزائها المختلفة ، وللرسو والإقلاع والملاحة ، والدوران بزوايا حادة الخ . كذلك يمكن إعطاء أمثلة كثيرة لأقوام بدائيين لديهم أنماط متقنة لتصنيف الحيوانات والأشجار والحشائش ؛ وأسماء لأغلبية عظام الهيكل العظمى وما إلى ذلك . وبالمثل ، فرغم أن الهمجى ليست لديه أية فكرة عن مبدأ العلية فى ذاته ، فإن خصائصه الأساسية متضمنة فى سلوكه ، مادام من الواضح أنه يبحث عن السوابق ويغير سلوكه ونشاطه وفقا للنتائج التى يريد أن يحصل عليها ، ويستخدم الوسائل التى قد يصفها المنطق ، إذا ما تأمل أفعاله ، بأنها مناهج استقراء ، أى مناهج الاتفاق والاختلاف . وهو يرى العالم محتشدا بقوى تؤثر على الكل بشكل مطرد ، وهو لا يلجأ إلى القوى المتقلبة ،

كما هو الحال فى نزعة التفسير الحيوى،[1] أو بالقوى الصوفية أو بالسحر، إلا عندما تخفق الارتباطات المعتادة. والواقع أن عنصر السر فى السحر لا يرجع إلا إلى تميزه عن المعتاد، فعندئذ يسود اعتقادقوى بوجود ارتباط تظل طريقة عمله غامضة وغير مفهومة.

ويبدو أن الخصائص الصوفية لا تتداخل مع الخصائص التى نسميها طبيعية، وأن الهمج يميزون تمييزاً تاماً بين آثار السحر وآثار الأفعال البشرية المعتادة. وفضلا عن ذلك، فإن الهمجى فى التجائه إلى العلل الصوفية لا يتجاهل العلل الثانوية المعتادة، وإنما ينظر إلى هذه الأخيرة على أنها غير كافية لتفسير ظواهر معينة، ويضيف إليها عللا أخرى ليستوثق أو ليزيد من طمأنينته، أو ليخفف من قلقه. وهو يصل إلى هذه القوى، حيوية كانت أم سحرية، بعمليات التفكير المعتادة. والواقع أن هذه التعليلات انما هى أحكام عامة مبنية على ارتباطات كشفت عنها الملاحظة، غير أن الارتباطات قد وضعت تحت ضغط من تحرقه إلى الوصول إلى نتيجة، دون أن تكون فى متناول يده وسائل منظمة تمكنه من استبعاد هذه العوامل الانفعالية، أو من مراجعة الميل الطبيعى إلى التعميم. ولذا نراه يضفى على الأفعال التى تخفف التوتر، كالطلاسم والطقوس، كل

---

(١) أى النزعة التى تضفى معنى الحياة على الكون بأسره. (المراجع)

فضل تجلبه النتائج التى يؤدى إليها تخفيف التوتر عادة . وفى حالة تفسير العالم بالقوى الحيوية ، يضاف إلى ذلك باعث آخر هو أن الهمجى فى تعامله مع الكائنات الروحية لا يتعامل مع قوى طبيعية جامدة ، بل مع كائنات شبيهة به يمكن ترغيبها أو ترهيبها . وسرعان ما تجمد الارتباطات التى توضع على هذا النحو فى معتقدات مسلم بها ، وتبنى التقاليد التى تضفى عليها مهابة . عندئذ يسير سلوك الناس وفقاً لها حتى عندما لا يشعرون بذلك التوتر الانفعالى الذى أدى إلى بعث الاعتقاد فى مبدأ الأمر ، وتصبح هذه مجرد طرق مسلم بها فى السلوك . فالفارق الأساسى بين العقلية الهمجية والعقلية المتمدينة هو فى نسبة مجال ما هو طبيعى إلى ما هو فوق الطبيعى عند كل منهما . فكلما اتسع مجال الأول ، ضاق مجال الثانى . وهذه العملية تعتمد أساساً على تطوير الوسائل العملية التى تمكن من اختبار التعميمات المتسرعة اختباراً نقديا ، وتعتمد على نمو القدرة على تحرير الاعتقاد أو الإنكار من سيطرة العاطفة والانفعال .

ومن الطريف أن نتساءل عن العلاقة بين الصور المختلفة للسحر وصبغ الطبيعة بالصبغة الحيوية ، وبين صور التنظيم الاجتماعى والاقتصادى بين الشعوب البسيطة وفى المدنيات

الأولى . ولكن أحداً لم يحاول ، فيما أعلم ، أن يقوم بمهمة إيجاد مثل هذا الترابط على النطاق الذى يكون ضرورياً من أجل تبرير أى حكم عام فى هذا الصدد . على أن من الفروض المحتملة أن تنظيم المعتقدات المتعلقة بإضفاء القوى الحيوية على الطبيعة يرتبط بنمو التنظيمات السياسية .

فلكل نمط من أنماط التنظيم السياسى قرينة فى السماء ، وباتساع نطاق التنظيم وإحكام وحدته ؛ تزداد هذه النزعة الحيوية وتغدو أكثر تنظيما ، وتصل إلى قمتها فى المدنيات البربرية فى العالم القديم حيث تدعمها مصالح الأسر المالكة ، وتبررها تبريرات شبه فلسفية . ويبدو كذلك أن السحر لا يصل إلى ذروته فى المجتمع البدائى ، بل فى عهد يتلو ذلك بمدة طويلة ، حين يوجد أناس ذوو ثراء عظيم ، ولكن نفوذهم غير مستقر ، ولذا يلجئون إلى السحرة لاكتساب مزيد من الطمأنينة ، بل إنه كثيراً ما لوحظت نكسات يعود فيها الناس إلى ممارسة السحر فى عهود تالية لهذه ، فى أوقات الاضطراب والحيرة .

ولقد ناقش كثير من الباحثين العلاقة بين العلم وبين السحر

والنزعة الحيوية[1] . فقال بعضهم إن العلم مستمد من السحر ، ولكن الأصوب من ذلك كثيراً أن نقول إن كلا منهما قد تفرع عن الإدراك السليم العام أو النظرة الإنسانية المعتادة إلى الأشياء، ولكنهما سارا فى اتجاهين متضادين . فالعلم يصحح ببطء تلك الوقائع التى تقدمها نظرتنا المعتادة ، ويحددها وينظمها ، ثم يبنى بناء منهجياً يمكنه من الحصول على وقائع أدق وأوسع ، ويمكنه فى الوقت نفسه من معالجتها بمزيد من الدقة .

أما السحر فيعيش على الغموض ، والتفكك والاعتماد الساذج على المصادفة ، والارتباطات المطردة التى يسير عليها لا تخضع للتحقيق ، بل هى لا تمكن من قيامه أصلا . وإذ يتعارض السحر والعلم منذ بدايه الأمر فى منهجهما وروحهما ، فإنهما يزدادان تباعداً خلال مجرى تطورهما . وأقرب وسيلة لفهم الرأى القائل بأن العلم مستمد من السحر ، هى أن نقول مع كارفث ريد (Carevth Read) إن العالم مستمد من الساحر (أو الساحر الكاهن) بمعنى أن السحرة الكهنة كانوا فى الغالب أناسا أخذوا على عاتقهم اكتساب شذرات من المعلومات الإيجابية ، تفيدهم فى

---

(١) انظر بوجه خاص كتاب

Carveth Read : Man and his Superstitions

ممارسة السحر ، ولكنهم اكتسبوها بمناهج لا صلة لها بالسحر . وفى العصور التالية ، أصبح بعضهم أكثر شغفا بالجانب الوضعى لمهنتهم منهم بالجانب السحرى ، وأصبحوا علماء ، على حين ظل الباقون متعلقين بالجانب الصوفى فيها .

ويمكن أن يقال بوجه عام إن المعتقدات الحيوية الدينية قد أعانت العلم فى مراحله الأولى بطريق غير مباشر ، وذلك بإثارتها مشاكل وحضها على بحثها . ومن ذلك ، أن بناء المعابد وتنظيم الأعياد الموسمية قد شجع على دراسة الحساب والهندسة والفلك . وكان نمو طبقة من الكهنة أمراً عظيم الأهمية فى هذا الصدد ، وظل هؤلاء الكهنة خلال آلاف السنين يحتكرون المعرفة ، وكانوا هم حماة الفنون الجميلة .

٢ — التفكير القديم والحديث :

أرجع الباحثون بواكير العلم إلى المدنيات الشرقية القديمة ، فقد وضعت فى بابل ومصر والصين القديمة أولى أسس المعرفة المنظمة فى الحساب والهندسة والفلك ، كما أن هذه المدنيات سارت بكثير من الفنون إلى مستوى فى التطور رفيع نسبيا . وتظهر فى المدنيات القديمة ، بين القرنين الثامن والخامس ق . م ، مرحلة من مراحل النشاط العقلى ، ولو أن هذا النشاط لم يتم فى مجال العلم .

فى ذلك الوقت نمت عقيدة التوحيد الأخلاقية بين العبريين ، والأفكار الأخلاقية والسياسية فى الصين ، والمشاكل المتافيزيقية القصوى فى الهند . وأخيراً ، أصبح التفكير بين اليونانيين منهجيا ، واعيا ، نقديا ، ورسمت خطوط منهج منظم للبحث والبرهان فى مختلف فروع المعرفة . وعن طريق الأمة العربية وصل الفكر اليونانى إلى أوربا الوسطى ، وكان تأثير الحضارة العربية على الغرب هو الذى أثار الاهتمام بالعلوم الرياضية من جهة ، وبالبحث التجريبي من جهة أخرى ، وبهذا قدم العناصر الأساسية التى بنى عليها العلم الحديث فيما بعد .

والصفة المميزة للتفكير العلمى الحديث هى الجمع بين الاستدلال المجرد الدقيق وبين الملاحظة والتجربة اللتين يتحكم فيهما الذهن البشرى . ويمكننا أن نرى بواكير هذا الجمع فى العلم اليونانى . فقد اعترف الباحثون اليوم بأن الملاحظات التى قام بها اليونانيون هى ، بالنسبة إلى ما كان فى متناول أيديهم من وسائل، ملاحظات دقيقة قيمة ، ولقد توصلوا فى الفلك إلى الجمع بين الاستدلال الرياضى وبين الملاحظة الدقيقة . ومع ذلك فإن ما اهتدوا إليه فى الجانب التجريبي لا يرتقى إلى مرتبة ما ساهموا به فى ميادين المنطق والرياضيات والأخلاق والميتافيزيقا . والواقع أن نظريتهم عن العلم كانت إلى حد بعيد ، نظرية شكلية ؛ صيغت

على مثال المنطق والرياضة . والعلم فى رأيهم لا يبحث إلا فيما هو ضرورى كلى ؛ وفيما هو نموذجى ، لا يتغير : ومهمته هى كشف الأنماط الأساسية ، واستخلاص الصفات التى تنتج منها . أما التغير الجزئى ؛ فيقع فى مجال « الرأى » أو الظن ، ولا يمكن أن يتوصل إليه بالعلم . وعلى ذلك فالعلم القديم كان من الوجهة النظرية سكونيا : شكليا ، تصنيفيا لا يتلاءم مع دراسة التنوع والتغير : أما العلم الحديث فكانت أعظم كشوفه راجعة إلى وضع مناهج تمكن من كشف النظام والاتصال وسط التغير والتنوع الكيفى . وكان هذا التقدم أعظم ما يكون فى العلوم الطبيعية أو المادية ، ولكن فى العلوم المتعلقة بالحياة والذهن ، أحرزت دراسة النظام وسط التنوع تقدما ملحوظا فى العصور الحديثة ، مسترشدة بفرص التطور وبأدواته ، وأعنى بها المنهج المقارن .

ولقد أكد بعض الثقات أن بين العلم القديم والحديث وحدة أساسية . ففى رأيهم أن الفارق بينهما يرجع إلى أنه بينما كان اليونانيون يبحثون عن تصورات كلية ، فإن العلم الحديث يبحث عن قوانين كلية . ويرى برجسون (Bergson) أن هذا لا يعدو أن يكون فارقا فى الدرجة ، مادامت الأفكار هى التصورات العامة للأشياء ، والقوانين هى التصورات العامة للتغيرات ، غير أن الهدف النهائى فى الحالتين هو الوصول إلى ماهو فردى جزئى .

وهذا يثير السؤال الهام عن العلاقات بين التقسيمات العقلية وبين التجربة . فهل التقسيمات العقلية للعلم قضايا عامة تعبر عن علاقات بين الحقائق سجلتها الملاحظة ، وتختبر بمدى قدرتها على تفسير هذه العلاقة ، أم أنها تقسيمات متسقة مع ذاتها ، يحدث لها أن تتفق مع الحقائق الملاحظة ولكنها لا ترتبط معها بعلاقة ضرورية ؟ يقول هبسون (E. W. Hobson) : «عندما تستخدم النظرية العلمية من أجل وصف مركب من ظواهر طبيعية (أى مادية) لا يكون هناك مبرر لنقل الصورة المنطقية من النظرية الفكرية إلى الظواهر الحسية »[1] .

ويبدو أن بين العلماء المحدثين فروقا هامة فى الرأى حول هذا الموضوع . وليست مهمتنا هنا بحث هـــذه المسألة — ولكن من المهم أن نلاحظ أن العلم كان أنجح ما يكون فى صياغة القوانين عند ماتكون هذه القوانين متعلقة بكيانات مجردة بعيدة كل البعد عن التجربة العينية ، وأنه كلما اقترب من المجال العينى ، كان عليه أن يقنع بالوصف أو التصنيف . فإذا انتقلنا من علم الحياة إلى علم النفس وعلم الاجتماع ، تزايدت صعوبة وضع

---

(١) Domain of Natural Science. p. 80

القوانين . وعلى ذلك فالعلوم الذهنية والاجتماعية لا زالت فى مرحلة أولية إلى أبعد حد . ويتضافر تخلف العلوم الاجتماعية هذا مع التخصص الهائل الذى حدث فى فروع المعرفة الأكثر تقدما لكى يجعل الوصول إلى الحقائق الأصلية العامة أمرا يتزايد صعوبة، تتمثل فيه العقبات الأساسية التى تحول دون استغلال مناهج العلم فى إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية .

الفصل الثامن

خاتمة

الآن ، وقد فرغنا من عرضنا الموجز للاتجاهات الرئيسية للتطور الاجتماعى والحضارى ، يحسن بنا أن نقول فى الختام كلمة عن العلاقات بين هذه الاتجاهات . ومن المهم أن نذكر ، منذ البداية ، أننا حينما نتحدث عن اتجاهات فى التطور ، لا ينبغى أن نعتقد أنها تحدث حتميا ، أو آليا . فليس فى وسعنا أن نشير إلى سلسلة من الأفكار أو النظم الاجتماعية يمكن تتبع نموها خلال تعاقب منتظم للمراحل ، يتكرر بذات النظام بين شعوب مختلفة. وأقصى ما يمكننا أن نأمل فيه هو أن نشير إلى حركة فى الإنسانية من حيث هى كل تكشف عن اتجاه ثابت معين ، رغم ما تدخل فيها من مؤثرات إيجابية وسلبية . وبهذا المعنى ، يمكننا أن نقول إن التطور كان أكثر انتظاما فى مجال الفكر ، وفيما نجم عن ذلك من سيطرة على الظروف الطبيعية . أما فى ميدان الأخلاق أو الفن ، فلم يكن هناك مثل هذا الانتظام . وأثر التراث ، على ما يبدو ، يختلف فى هذه المجالات الثلاثة للحياة . ففى حالة المعرفة

كما رأينا من قبل ، يكون النمو تراكميا ، ما دامت النتائج يمكن أن تسلم بالفعل من جيل إلى جيل .

وفى التفكير الأخلاقى لا يكون الأمر بهذه السهولة ، إذ أن الوصول إلى المبادىء الأساسية يبدو هنا متوقفا ، لا على تقدم البناء المنهجى ، بل على تجربة أخلاقية أعمق ، لا تتكرر بأى نظام مطرد . وفى التجربة الأخلاقية العملية يصعب على كل جيل جديد أن يعمل على المضى قدما بالدروس التى تلقاها من السابقين ، إذ يعوق ذلك ازدياد كثافة الحياة وتعقدها مما يؤدى إلى إثارة مشاكل تتجدد باستمرار ، وتقتضى من أجل حلها ، لا مجرد مراجعة للمبادىء ، بل اكتساب عادات سلوكية جديدة أيضا ، وفى هذا الاكتساب قد لا يكون التراث معينا ، بل قد يكون عائقا . ولقد فسر البعض انفصال مراحل تاريخ الفن بأنه راجع إلى أن الفن عملية خلق أكثر منه عملية كشف ، وأن كل عمل فنى هو بناء على ذلك عمل فريد ، وإذا شئنا الدقة قلنا إنه عمل غير قابل للتكرار . وعلى الرغم مما فى هذا من مبالغة ، فإن كل الاحتمالات تدل على أن العناصر المختلفة فى الفن ليس لها ما للمعرفة العلمية من ترابط منظم ، وأن التطور فى اتجاه معين لا يؤدى عن طريق المنطق الداخلى لهذه العناصر إلى التطور فى الاتجاه الآخر كما يحدث كثيراً فى العلم .

ولقد لاحظنا فى بحث العلاقة بين الدين والأخلاق اتجاها إلى الاستقلال فى الأخلاق . ويبدو الارتباط بين الأخلاق والدين أوثق ما يكون فى الديانات الروحية وفى المدنيات « الوسطى » حيث كان الدين يقدم جزاءات للأوامر الأخلاقية والتشريعية معا . ويعتقد الأستاذ وستر مارك أن « الأفكار الأخلاقية لغير المتمدينين من الناس تتأثر بالسحر أكثر مما تتأثر بالدين ، وأن التأثير الدينى قد بلغ أوسع مداه فى مراحل معينة للحضارة ، وهذه المراحل وإن تكن متقدمة نسبيا ، فليس من ضمنها أعلى المراحل »[١] . والعلاقات التى نقول بها هنا تتوقف إلى حد ما على تعريف الدين . فمن الممكن أن يقال إن ما حدث فى المراحل العليا لم يكن تضاؤلا لتأثير الدين ، بقدر ما كان تغييراً فى لون هذا التأثير . ففى العصور الحديثة أصبحت قضية الدين والأخلاق أكثر اعتماداً على تجارب بشرية مباشرة متغلغلة ، وهذا يعنى أن الأشكال والنحل التاريخية تغدو ثانوية ، ولا تعود السلطة هى الحكم النهائى . وعلى هذا النحو تستطيع الأديان أن تقدم مجموعة من المعتقدات الأخلاقية فى الوقت الذى تفقد فيه مذاهبها المجردة

---

(١) Origin and Development of Moral. Ideas. vol. II. p. 746.

أهميتها[١] . وعندئذ يتفق ذلك مع تزايد تأكيد الدين للقيم ، واتجاهه إلى البعد عن كل صور النزعة فوق الطبيعية . غير أنه قد يكون من أسس الدين أن توجد فيه إشارة ما إلى ما هو فوق الطبيعي أو إلى ما هو غامض . ولو صح ذلك لدعم الرأى القائل إن تأثير الدين على الأخلاق فى تضاؤل .

ولقد رأى بعض الثقات أن التغيرات التى طرأت على محتويات الأخلاق لم تكن راجعة إلى أصول أخلاقية خالصة ، بل إلى تأثير ظروف سياسية واقتصادية جديدة ، وإلى تقدم العلم . فقيل مثلا إن اتساع نطاق الأحكام الأخلاقية كان راجعا إلى اتساع مجال التبادل الإنسانى وإلى زيادة الاتصالات ، كما أن النقد العلمى قد أدى إلى تنقية محتوى الأفكار الأخلاقية وتوسيعه ، وذلك بتحريرها من الاعتماد على معتقدات دينية محددة . وهذا الرأى ، على مايبدو ، يتضمن أيضا القول بأن العلاقات والمثل الأخلاقية هى فى أساسها ثابتة ، وأن ما فيها من فروق يمكن أن يرد ؛ على

---

(١) من أمثلة ذلك ، أن هبهوس قد اعتقد أن التأثير الأخلاق للمسيحية ربما لم يبلغ فى وقت من الأوقات ذلك الحد من القوة الذى بلغه فى القرن التاسع عشر ، وهو الوقت الذى شهد أقوى هجوم عقلى على أسس المسيحية . انظر مقاله بعنوان « علم الأخلاق المقارن » (Comparative Ethics) فى الطبعة الرابعة عشرة لدائرة المعارف البريطانية .

الأصح ، الى فروق فى المستوى العام للتنظيم والحضارة الاجتماعية ، أى إلى المواقف التى يجب أن تطبق عليها هذه العلاقات والمثل الأخلاقية . وفى رأيى أن قبول المثل العليا الأخلاقية أو شيوعها على نطاق واسع يرجع بوجه عام — شأنه فى ذلك شأن سائر المثل العليا — إلى ظروف اجتماعية خاصة ، ولكن ليس معنى ذلك أنه لم يكن هناك أى تطور أخلاقى مستقل متميز . فازدياد تعقد العلاقات الاجتماعية يغير دواما طابع المشكلة الأخلاقية ، وحلها يقتضى إعادة بناء النظرية الأخلاقية على الدوام . ولقد فند هبهوس بشدة ذلك الرأى القائل بأنه لم تتم فى ميدان الأخلاق أية كشوف ، وأشار إلى أربعة كشوف ، على الأقل ، كانت لها أهمية قصوى : أولها هو وضع القاعدة النزيهة ، وتشييد الأخلاق التى تسير بمقتضى الإدراك السليم العام . وثانيها هو وضع مبدأ العمومية ، وبناء المثالية الدينية . وثالثها هو الشخصية الاجتماعية (إذا جاز لنا أن نستخدم عبارة حديثة للتعبير عن اللب الحقيقى للمذهب اليونانى) التى تتحكم فى أولى مراحل الأخلاق الفلسفية . أما الكشف الرابع فهو فكرة الحرية ، بوصفها أساس التطور الشخصى والتعاون الاجتماعى معا ، وهى الفكرة التى تظهر فى إعادة بناء المثالية الدينية الأخلاقية فى العصر الحديث » [١] . أما

---

(١) Development and purpose. p. 186.

أنه قد حدث خلال التطور الاجتماعى تطور فى الأخلاق أيضا، بمعنى تزايد اقتراب السلوك العملى الأخلاقى من التعاليم النظريه الأخلاقية ، فتلك مسألة أخرى أعقد من السابقة . فقد يكون الواقع فعلا هو أن المسافة بين التعاليم النظرية والسلوك العملى قد ازدادت بدلا من أن تقل ، وذلك باتساع فرص الصراع ، والتنافر ، وضعف قيود العرف والسلطة فى المدنيات الحديثة . وعلى أية حال فقد حدثت فى الأزمنة الأخيرة نكسة إلى العنف، مما يتعارض مع الاتجاهات الرئيسية للتطور الأخلاقى ، ويثير ، على صورة جديدة ملحة ، تلك المشكلة القديمة ، مشكلة العلاقة بين النظام والحرية ، بين المجتمع والفرد .

وهنا نصل إلى المسألة الأساسية ، مسألة العلاقة بين التطور الذهنى فى مختلف المجالات التى ميزناها ، وبين العوامل الاجتماعية والاقتصادية . ولقد تبين لنا من قبل أن بعض علماء الاجتماع الأوائل قد نظروا إلى ازدياد المعرفة على أنه الشرط الأول للتغير الاجتماعى، فمن جهة ، هناك المادية التاريخية ، التى أصبح لها اليوم تأثير هائل ، والتى تعتقد أن النظم القانونية والسياسية، والمعتقدات الأخلاقية الدينية ، بل التفكير العلمى ذاته، كل ذلك يعتمد آخر الأمر على ضرورات النظام الاقتصادى . على أن هذه النظرية ، كما يشيع تفسيرها اليوم ، لا تؤكد أن العوامل الاقتصادية هى العلة

الوحيدة لكل تغير يطرأ على المجتمع ، بل إنها على العكس من ذلك تسلم بأن العوامل الاجتماعية والحضارية المختلفة يؤثر بعضها فى بعض ، وفى الأساس الاقتصادى . فإنجلز (Engels) يقول «إن هناك تأثيرا متبادلا فى داخل ضرورة اقتصادية أساسية تؤكد ذاتها فى آخر الأمر . . . فالناس هم الذين يصنعون تاريخهم ، ولكن فى داخل بيئة معينة متحكمة ، وعلى أساس علاقات قائمة ، تكون العلاقات الاقتصادية هى الحاسمة بينها فى نهاية الأمر ، مهما كان تأثرها بعلاقات النظام السياسى والمذاهب السياسية . ولكن ماهى طبيعة هذه الضرورة الاقتصادية ، وبأى معنى تكون العوامل الاقتصادية هى الحاسمة فى نهاية الأمر ؟ إننا إذا كنا نعنى بالضرورة الاقتصادية ، حتمية إشباع الحاجات الأساسية لجماهير الناس ، فى مقابل الحاجات الأخرى الأقل إلحاحا ، والتى يقل ذيوع الشعور بها على أية حال ، كحاجات التذوق الجمالى ، أو حب الاستطلاع التأملى أو غيرها من الميول ذات المدى البعيد — إذا كنا نعنى ذلك ، فلا جدال فى أن الظواهر الاقتصادية هى قوة متحكمة فى التطور الاجتماعى . ولكن ما هى النقطة التى يصل فيها الشعور الواعى بالحاجات الأساسية أو الضرورية للجماهير إلى درجة القوة التى تكفى لإحداث تغير فى العلاقات الاجتماعية ؟ ألا نحتاج هذه الحاجات إلى أن تتبلور فى صورة غاية مثلى ، وهلا تكون هذه

الحاجات ، التى توجهها المثل العليا وتوضحها على هذا النحو ، هى القوة الدافعة ؟

على أن الفكر ليس عاملا مستقلا ، يتحكم فى التغيرات الاجتماعية دون أن يتأثر هو ذاته بها . وهو لا يمضى إلى الأمام بقوة منطقية باطنة . فقد تكون هناك أمور واضحة بذاتها تظل طويلا غير معترف بها . ولم يبلغ الأفراد ولا الجماعات من الحساسية لمقتضيات المنطق درجة تجعلهم لا يطيقون أن يتركوا التناقضات دون حل . فنحن إذا عدنا بتأملنا إلى حركة الفكر وجدنا أننا أميل إلى الاعتقاد بأن حل التناقضات هو العامل المحرك لتقدم الفكر ، أما فى الواقع الفعلى فإنا نجد الناس يقبلون التناقضات فى كثير من الأحيان ، سواء فى معتقداتهم وفى سلوكهم الخارجى . ولهذا السبب ليس فى وسعنا على الإطلاق أن نؤكد أية حركة خاصة للفكر ، أو أن نقول إنه قد تحدد تماما من الداخل ، بعيدا عن كل علاقة ببقية عوامل الوضع الاجتماعى والنفسى .

غير أن فى صياغة المشكلة على هذا النحو نوعا من البعد عن الحقيقة . فالفكر لا يعمل فى فراغ ، وإنما هو ينشأ داخل ميدان الميل الانفعالى ، مستجيبا لحاجات أساسية . وهو يسير إلى الأمام بقوة الأمل ، ويتعثر أو يقف نهائيا خشية المخاوف . وهو يتأثر بالمادة التى يمارَس عليها ، ويتحدد فى صورته واتجاهه بواسطة

القوى الاجتماعية ، وفى تطبيق الفكر على الحياة الاجتماعية ، تعوق سيره تلك الصعوبة ، وأعنى بها أنه لا يستطيع أن يحوز أى تقدم إلا بضبط الانفعال ، وفى نفس الوقت يظل معدوم الأثر مالم يصبح فى وسعه أن يثير الانفعال . والواقع أن هذه الصعوبة ذاتها ، فى شكل آخر من أشكالها ، هى التى تجعل لزاما على الفكر إن شاء أن يكون مثمرا ، أن يتصف بنوع التنزه ، وقدرة معينة على الارتفاع فوق مستوى النظرة التى جرى عليها العرف ، على حين أن هذا التنزه ذاته يؤدى إلى نوع من العزلة ، تجعل من المستحيل على المفكر فى كثير من الأحيان أن يكون له أى تأثير حقيقى على جموع الناس . وعلى ذلك فالفكر فى المشاكل الإنسانية إما أن يكون أبعد عن الانفعالات المعتادة من أن يوقظ خيال الناس ، وإما أن ينتهى به الأمر ، إذا كان حياً متحركا إلى الانهيار عن طريق الانفعال الذى ولده أو الذى عمل على إثارته .

وسبب آخر أعمق يعلل الضعف النسبى للفكر فى الأمور الاجتماعية ، هو طبيعة عقلية الجماعة . فالحياة الاجتماعية تكون ناتجا ذهنيا ، بمعنى أنها تعبر عن العلاقات بين الأفراد منظورا إليهم لا على أنهم مجرد كائنات مادية ، بل على أنهم كائنات قادرة على الشعور والرغبة والتفكير . وعلى العكس من ذلك ، يمكن أن يعد التطور الذهنى للانسان هو ذاته عملية اجتماعية . فهو فى

أساسه ليس نتيجة تغيرات فى الملكية الفردية ، وإنما يتوقف على التعاون وعلى الاستثارة المتبادلة ، وعلى تراكم قوة التراث . ومع ذلك فالمجتمع ليس ذهنا ، وإنما هو نسيج من أذهان لاحصر لها ، تتصارع تارة وتتعاون تارة أخرى . وقد تصل الجماعات أو المجتمعات المعينة إلى قدر من الوحدة ، غير أنها كلما اتسع نطاقها ، بدا المستوى الذهنى للجماعة ، من حيث هى كل ، أكثر انخفاضا . ولاجدال فى أن الهدف المرسوم بدقة يلعب أحياناً دوره ، وقد تكون قدرته على السيطرة قد ازدادت خلال مجرى التطور الاجتماعى . غير أن هذا الهدف الواضح ليس عاما فى المجتمعات الكبيرة ، وعليه أن يقاوم جمود كتل الناس وعدم اكتراثها . فالجماعات الكبيرة بوجه عام ، تعتمد على العادات التى تتكون نتيجة لطريقة المحاولة والخطأ ، أو تفرضها السلطة ، ثم تكون مضمون التراث الاجتماعى . وبمرور فترات طويلة من الزمان يصبح للجماعات طابع عام ، يستجيب لما يقابله من سياسات ، استجابة انتقائية مسايرة لهذا الطابع العام ، وهذا يؤدى إلى نوع من الثبات فى سلوكها . ولكن لا تكون لدى هذه الجماعات إرادة مشتركة بالمعنى الصحيح ، إذ أن عقلية الجماهير لو استبعد عنها ذلك النظام الآلى الذى ألفته ، لغدت متأرجحة ، ساذجة ، مفككة ، قصيرة النظر . فمثل هذه الوحدة التى يتوصل إليها

عندئذ لا يحتمل أن تكون قائمة على فهم شامل للحاجات الاجتماعية ، بل على التجاء إلى العاطفة، وبوجه خاص على كراهية عدو مشترك وهمى أو حقيق . والمشكلة الأساسية للمجتمعات الحديثة هى كيف نخلق اهتماما ثابتاً بالشئون العامة وإرادة مشتركة فعالة لا تعرضها أهواء العاطفة للتخبط .

إن تاريخ البشرية هو قصة الصراع الذى يزداد احتـــداما بين العناصر العاقلة والعناصر اللاعاقلة فى الطبيعة البشرية . فالعوامل التى تعمل على الوحدة والتعاون ، تمتزج بعوامل أخرى تعمل على بث روح التشاحن والانعزال ؛ وإذكاء مشاعر الخوف والغيرة . وباتساع نطاق هذه العملية ، يزداد الصراع احتداماً بازدياد تعقد الحياة ، وتعدد فرص التنافر . ولقد ظهرت ، فى الميدان النظرى ، تلك الفكرة القائلة بأن هذه العملية الهائلة ، يمكن ، أو ينبغى ، أن تنظم أو توجه توجيها واعيا . غير أن فكرة توجيه الإنسانية لنفسها بنفسها هى فكرة حديثة ، ولازالت حتى الآن غامضة إلى أبعد حد . ويمكننا أن نقول إن استخلاص النتائج النظرية الكاملة لهذه الفكرة ، والبحث فى إمكانيات تحقيقها، بمعاونة بقية العلوم ، هو الغاية القصوى لعلم الاجتماع .

المراجع

أوردنا هنا المراجع التى ذكرها المؤلف نفسه ، وغنى عن البيان أن موضوع علم الاجتماع قد ظهرت فيه مؤلفات هامة كثيرة منذ تأليف هذا الكتاب (١٩٣٤) ، ويستطيع القارىء أن يجد طرفا منها إذا رجع إلى كتب جنزبرج المتأخرة ، التى أشرنا إليها فى بداية الكتاب .

مراجع عامة

— Branford, V.V.: "The Origin and Use of the Word Sociology", in: *Sociology Papers,* vol. I.

برانفورد : أصل كلمة علم الاجتماع ومعانيها .

— Mill, J.S.: *Logic,* Book VI.

مل : المنطق ، الكتاب السادس

— *Auguste Comte and Positivism,* 1865.

مل : أوجست كونت والفلسفة الوضعية .

— Spencer, H.: *The Study of Society,* London 1873.

هربرت سبنسر : دراسة المجتمع

— Hobhouse, L.T.: *Social Evolution and Political Theory,* New York, 1911.

هبهوس : التطور الاجتماعى والنظرية السياسية

— *Social Development,* London 1924.

هبهوس : التطور الاجتماعى

— MacIver, R.M.: *Community,* London 1920.

ماكأيفر : المجتمع

— *Society: its Structure and Changes,* New York 1931.

ماكأيفر : المجتمع — تركيبه وتغيراته

— Durkheim, E.: *Les règles de la méthode sociologique,* Paris 1912.

دوركيم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع

— Giddings, F.H.: *Principles of Sociology,* New York 1898.

جيدنجز : مبادىء علم الاجتماع

— Ward, L.F.: *Outlines of Sociology,* New York, 1898.

وارد : المجمل فى علم الاجتماع

— Simmel, G.: *Soziologie,* Leipzig 1922.

چورج زمل : علم الاجتماع

— Barth, P.: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie,* Leipzig 1922.

بارت : فلسفة التاريخ بوصفها علماً للاجتماع

— Vierkandt, A.: *Gesellschaftslehre,* Stuttgart 1928.

فيركانت : نظرية المجتمع

— Sorokin, P.: *Contemporary Sociological Theories,* New York and London 1928.

سوروكين : النظريات المعاصرة فى علم الاجتماع

— Ginsberg, M.: *Studies in Sociology,* London 1932.

جنزبرج : دراسات فى علم الاجتماع

— Spiller, G.: *The Origin and Nature of Man,* London 1931.

سبلر : أصل الإنسان وطبيعته

الجنس والبيئة

— Haddon, A.C.: *The Races of Man*, Cambridge 1924.

هادون : الأجناس البشرية

— Ripley, W.Z.: *The Races of Europe*, London 1899.

ريبلى : أجناس أوربا

— Deniker, J.: *Les races et les peuples de la terre*, Paris 1926.

دنيكر : أجناس الأرض وشعوبها

— Boas, F.: *Anthropology and Modern Life*, London 1929.

بوس : علم الإنسان (الانثروبولوجيا) والحياة الحديثة

— Pittard, E.: *Race and History*, London.

بيتارد : الجنس والتاريخ

— Brunhes, J.: *Human Geography*, New York 1931.

برونز : الجغرافية البشرية

— Garth, T.R.: *Race Psychology*, New York 1931.

جارث : علم النفس العنصرى

— Carr-Saunders, A.M.: *The Population Problem*, Oxford 1922.

كار سوندرز : مشكلة السكان

— Hertz, F.: *Race and Civilization*, London 1928.

هرتز : الجنس والمدنية

— Hogben, L.: *Genetic Principles in Medicine and Social Science*, London 1931.

هوجبن : المبادىء الوراثية فى الطب والعلم الاجتماعى

علم النفس الاجتماعى

— McDougall, W.: *An Introduction to Social Psychology*, London 1931.

ماكدوجال : مدخل إلى علم النفس الاجتماعى

— Wallas, Graham: *Human Nature in Politics*, London 1910.

والاس : الطبيعة البشرية فى السياسة

— *The Great Society*, London 1914.

والاس : المجتمع الكبير

— Hobhouse, L.T.: *Mind in Evolution*, London 1926.

هبهوس : الذهن فى تطوره

— *Development and Purpose*, London 1927.

هبهوس : التطور والغرض

— Allen, A.H.B.: *Pleasure and Instinct*, London 1930

ألن : اللذة والغريزة

— Bartlett, F.G.: *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge 1923.

بارتلت : علم النفس والحضارة البدائية .

— Thouless, R.H.: *Social Psychology*, London 1925.

ثاولس : علم النفس الاجتماعى

— Ginsberg, M.: *Psychology of Society*.

جنزبرج : علم النفس فى المجتمع

— Dewey, J.: *Human Nature and Conduct*, London 1922.

ديوى : الطبيعة البشرية والسلوك

— Freud, S.: *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* London 1922.

فرويد : علم النفس بين الجماعات وتحليل الأنا

التنظيم الاجتماعى

— Spencer, H.: *Principles of Sociology,* London 1897.

هربرت سبنسر : مبادىء علم الاجتماع

— Rivers, W.H.R.: *Social Organization,* London 1924.

ريفرز : التنظيم الاجتماعى

— Hobhouse, L.T.: *Morals in Evolution,* London 1915.

هبهوس . الأخلاق فى تطورها

— Hobhouse, L.T., Wheeler, G.C., Ginsberg, M.: *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples,* London 1915.

هبهوس ، هويلر ، جنزبرج : الحضارة المادية والنظم الاجتماعية فى الشعوب البسيطة

— Westermarck, E.: *Origin and Development of Moral Ideas,* London 1906.

وسترمارك : أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها

— *History of Human Marriage,* London, 1921.

وسترمارك : تاريخ الزواج بين البشر

— Briffault, A.: *The Mothers,* London 1927.

بريفولت : الأمهات

— Malinowski, B.: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia,* London 1927.

مالينوفسكى : الحياة الجنسية لسكان شمال غربى ميلانيزيا الهمج

— *Sex and Repression in Savage Society,* London 1927.

مالينوفسكى : الجنس والكبت فى المجتمع الهمجى

— MacIver, R.M.: *The Modern State,* Oxford 1926.

ماكأيفر : الدولة الحديثة

— Vinogradoff, P.: *Historical Jurisprudence,* Oxford 1920.

ڤينوجرادوف : الفقه التاريخى

— Laski, H.J.: *Grammar of Politics,* London 1921.

لاسكى : أصول علم السياسة

— Fahlbeck, P.E.: *Die Klassen und die Gesellschaft,* Jena 1922.

فالبك : الطبقات والمجتمع

— Tawney, R.H.: *The Acquisitive Society,* London 1921.

تونى : المجتمع المكتسب

— *Equality,* London 1931.

تونى : المساواة

— *Religion and the Rise of Capitalism.* London 1922.

تونى : الدين وظهور الرأسمالية

— Hobson, J.A.: *Wealth and Life,* London 1929

هوبسون : الثروة والحياة

— Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen 1922.

ماكس ڤيبر : الاقتصاد والمجتمع

— *Property, its Rights and Duties.* Essay by various authors, London 1915.

ماكس ڤيبر: الملكية — حقوقها وواجباتها . من مجموعة مقالات لعدة مؤلفين

التطور الذهني

— Tylor, E.B.: *Primitive Culture*, London 1903.
تيلور : الحضارة البدائية

— Frazer, J.: *The Golden Bough*, London 1911-15.
فريزر : الغصن الذهبي

— Sutherland, A.: *The Origin and Growth of the Moral Instinct*, London 1898.
سذرلاند : أصل الغريزة الأخلاقية ونموها

— Hobhouse, L.T.: *Morals in Evolution*, London 1915.
هبهوس : الأخلاق في تطورها

— Westermarck, E.: *Origin and Development of Moral Ideas*, London 1906.
وسترمارك : أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها

— *Ethical Relativity*, London 1932.
وسترمارك : النسبية الأخلاقية

— Read, Carveth: *Man and his Superstitions*, Cambridge 1925.
كارفث ريد : الإنسان وخرافاته

— Marett, R.R.: *The Threshold of Religion*, 1909.
ماريت : عتبة الدين

— *Faith, Hope and Charity*, Oxford 1932.
ماريت : الإيمان ، والأمل والإحسان

— Moore, G.F.: *History of Religions*, Edinburgh 1914.
مور : تاريخ الأديان

— Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris 1933.

برجسون : منبعا الأخلاق والدين

— Lowie, R.H.: *Primitive Religion,* London 1925.

لوى : الدين البدائى

— Durkheim, E.: *The Elementary Forms of Religious Life,* London 1915.

دوركيم : الصور الأولية للحياة الدينية

— Crawley, E.: *The Tree of Life,* London 1927.

كرولى : شجرة الحياة

— *The Mystic Rose,* London 1927.

كرولى : الوردة الصوفية

— Weber, Max: *Religionssoziologie.*

ماكس ڤيبر : علم الاجتماع الدينى

— Troeltsch, E.: *The Social Teachings of the Christian Churches,* Trans. Wyon, London 1931.

ترولتش : التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية (مترجم إلى الإنجليزية)

— Mannheim, K.: "Wissenssoziologie" in *Handwörterbuch der Soziologie,* ed. A. Vierkandt, Stuttgart, 1931.

مانهيم : « علم الاجتماع المعرفى » . مقال فى المعجم الموجز لعلم الاجتماع . نشره فيركانت

أهم المصطلحات وترجمتها

اقتصرنا هنا على أن نورد أهم المصطلحات ، تاركين بقية المصطلحات المألوفة دون إشارة خاصة إليها . وقد رتبت هذه المصطلحات تبعاً لترتيب الحروف الإنجليزية ، إذ أن الحاجة إلى ترجمة مصطلح تصادف المرء دائماً خلال اطلاعه على مؤلفات أجنبية :

A

Animism
النزعة إلى التفسير بالقوى التي تضفي على الكون معاني الحياة

Association
هيئة

Axiomata media (Latin)
المبادىء الرابطة (عند جون ستوارت مل)

C

Castes
نظام الأجناس المتميزة في طوائف

Civilization
مدنية

Clan
البطن

Classes
الطبقات

Community
مجتمع (بالمعنى العام)
موطن (بالمعنى الخاص)

Conation — conative
نزوع — نزوعي

Consensus, social
التوافق الاجتماعي

Conventions
العرف

Culture
حضارة

Customs
العادات الاجتماعية — السنن

D

Differentiation
تفرع — تخصص
تنوع — تفاوت (بين الطبقات).

Dynamics, social
الدراسة الحركية للمجتمع

E

Endogamy
الزواج الداخلى

Estates
نظام المقاطعات

Ethology
علم العادات أو السنن (عند مل)

Exogamy
الزواج الخارجى

F

Fashions
أحكام الذوق الشائع

G

Gregarious instinct
غريزة التكتل (بالمعنى الخاص)
غريزة القطيع (بالمعنى العام)

Groups
جماعات

H

Herd instinct
غريزة القطيع

Hierarchy
تدرج — تسلسل (فى المراتب)

I

Immanence
حلول الله فى العالم

Institutions
نظم اجتماعية

Inverse deductive method
المنهج الاستنباطى العكسى

M

Monotheistic Religions
الأديان التوحيدية

Morphology, social
دراسة الأشكال الاجتماعية

N

Neolithic Age
العصر الحجرى المتأخر

P

Paleolithic Age
العصر الحجرى القديم

Pantheistic religions
الأديان الحلولية (التى تقول بأن الألوهية حالة فى العالم، لا تتميز عنه)

Physiology
التحليل الوظيفى للمجتمع

Property,
ملكية

collective — ملكية جماعية

common — ملكية عامة

individual — ملكية فردية

Q

Quasi-groups — أشباه جماعات

R

Race — جنس

Racial — عنصرى

S

Self-display — إظهار الذات

Self-interest — الميل إلى الذات

Self-regard — الاعتداد بالذات (بالنفس)

Social interest — الميل الاجتماعى

Standard mind — ذهن نموذجى (قياسى)

Statics, social — الدراسة السكونية للمجتمع

Stratification — تدرج أو تفاوت طبقى

Subordination — خضوع — ائتمار

T

Traits — سمات

Transcendance (of God) — علو الله على العالم

موضوعات الكتاب

تصويبات

ص	س	اقرأ
٢٥٨	١٤	Carveth Read
٢٦٠	١٧	ما ساهموا به
٢٦١	١١	مسترشدة بغرض
٢٦٢	٨	لنقل الضرورة المنطقية

ملاحظـــة

لكل كتاب رقمان ـــ الأول : الرقم العام ، ويدل على رقم الكتاب فى السلسلة ، وهو مكتوب على الصفحة الأولى ، وعلى كعب الكتاب ، بين اسم الكتاب واسم المؤلف .

والثانى : الرقم الخاص ، ويدل على رقم الكتاب من حيث الموضوع ، وهو مكتوب على الغلاف عند أسفل الكعب .